

LOS FILOSOFOS YSUS FILOSOFIAS

**Dirección:
J. M. BERMUDO**

**A. Alegre • C. Flórez • F. J. Fortuny •
V. Gómez Pin • M. A. Granada • J. Marsal • L. Robles**

Volumen 1



editorial vicens-vives

Primera edición, 1983

Depósito Legal: B. 9.291-1983

ISBN: 84-316-2134-6

N.º de Orden V.V.: C-357

- © A. ALEGRE
Sobre la parte literaria
- © C. FLORES
Sobre la parte literaria
- © F.J. FORTUNY
Sobre la parte literaria
- © V. GOMEZ PIN
Sobre la parte literaria
- © M.A. GRANADA
Sobre la parte literaria
- © J. MARSA
Sobre la parte literaria
- © L. ROBLES
Sobre la parte literaria

**Reservados todos los derechos de edición a favor de Ediciones Vicens-Vives, S.A.
Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio.**

**IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN**

**Editado por Ediciones VICENS-VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. Barcelona-17.
Impreso por Gráficas INSTAR, S.A. Metalúrgica, s/n. Esquina Indústria, Hospitalet (Barcelona)**

Presentación

El proyecto *Los filósofos y sus filosofías* ha estado inspirado por un triple objetivo. Deseábamos, en primer lugar, ofrecer al lector que desea iniciarse al estudio de la filosofía, o a aquél que se ve empujado a ella por imperativos académicos, una colección de estudios tales que cada uno de ellos por separado constituyera una exposición general, con información suficiente, del pensamiento de los más importantes filósofos; y, simultáneamente, que en conjunto hiciera las veces de una Historia de la Filosofía «sin letra pequeña». No consideramos que este libro sea una Historia de la Filosofía; ciertamente, no coincide con el concepto que tenemos de esta materia; no obstante, creemos que no lo es *menos* que muchas de las obras que se encuentran y pasan por tales en el mercado, las cuales simplemente incluyen más autores, a veces a costa de la profundización en los de ideas más fecundas, las que no sólo son «históricas» sino que han hecho «historia». Aquí se han expuesto las filosofías de un buen número de filósofos, las filosofías que han protagonizado la historia de este campo de especulación; se han expuesto y se han «explicado», se han relacionado, comparado, valorado, criticado, parafraseado, citado, cronografiado, clasificado, biografiado, comentado, contextualizado, etc. todo menos condenado; y tales cosas son las prácticas parciales que espontáneamente, y no diferenciándose más que en la proporción y en la medida, realizan los historiadores de la filosofía. Hemos hecho, en definitiva, algo muy similar a lo que

se considera una Historia de la Filosofía. Quizás no podía ser de otro modo, pues los autores son todos ellos «profesionales» de este quehacer; más aún, todos ellos son profesores de Universidad, están dentro de la «Academia», aunque en bastantes casos algunos de ellos busquen, con el tono y el estilo, poner de relieve que la existencia no siempre conviene a la esencia, que la situación o estado no es la naturaleza. Digna afirmación de la voluntad que no elude totalmente la determinación, pues, como diría Hume, hasta la invención y la rebelión pertenecen a la *naturaleza*, es decir, al hábito. O, como diría Bergson, la negación supone el hecho positivo, al que simplemente añade el rechazo.

En segundo lugar nos proponíamos que los textos sirvieran para estimular y orientar a quienes desearan profundizar en el estudio de un filósofo o en algunas de sus problemáticas. Había, por tanto, que ofrecer la información historiográfica adecuada para dar ideas de las líneas de interpretación más relevantes y del estado actual de la investigación sobre el tema. A ello debía responder, especialmente, el «apéndice bio-bliográfico» que cierra cada uno de los capítulos. Esta tarea es hoy aspecto importante en cualquier Historia de la Filosofía seria; el historiador acostumbra a comenzar siempre por describir la red principal de lecturas, aunque sólo sea por el deber moral de *localizar* la suya. Además, pensamos que cada vez más, a medida que se debilita la presión de Hegel (tendente a someter la Historia de la Filosofía a una «filosofía de la historia» que la inspira y la domina), la de Marx (que prometía una *ciencia* de la Historia al haber descubierto la ley del movimiento social y, en especial, de las sobreestructuras, en los modos de producción y su ritmo dialéctico), y la de Comte y los positivistas (que instauraban una historia de la filosofía como incesante proceso de maduración y racionalización de la idea)...; a medida que estas tres filosofías pierden hegemonía y, por tanto, debilitan su presión sobre los estudiosos, el historiador de la filosofía parece resignarse y asumir la tarea de diseñar un mapa filosófico y trazar sobre el mismo posibles excursiones; y, así, divide el tiempo y el espacio entre describir el mapa, resumir los folletos de «viajes filosóficos», con sus lugares, sus rutas y sus «objetos de interés histórico», y ofrecer un ejemplo práctico —una lectura, una interpretación— de cómo se puede seleccionar un itinerario y convertir el viaje en tensión heroica, en relajado cinismo, en entusiasmo hagiográfico, en frialdad protocolaria, en ceremoniosa neutralidad, en superficialidad periodística, en condena ecuaníme o apocalíptica de juez o de sacerdote, en emoción literaria, en añoranza o esperanza, en postal testimonial o en cuaderno de notas... Cada filosofía, como cualquier otra realidad, *histórica* o no, es una buena ocasión para recorrer los caminos que otros recorrieron, para vivir su aventura y su vida. Hobbes, que supo entender el pensamiento, la razón, como instrumento biológico al servicio de la maximización de la «potencia vital», es decir, de la sobrevivencia y la felicidad, seña-

laba que la utilidad del pensamiento, que permitía al hombre su dominio sobre los demás seres, consistía en que gracias a la *imaginación* puede representarse anticipadamente todas las secuencias posibles de una acción, es decir, puede vivir anticipadamente, imaginariamente, los mundos posibles; y, gracias a la razón, el hombre puede *calcular*, medir y, así, decidir, apostar por un desarrollo con la mayor eficacia. Ya no se trata de conocer el pasado, y mucho menos de explicarlo, de decir su necesidad; se trata sólo de vivirlo de la única forma que nos es posible: imaginariamente. Y no para aprender de la historia como maestra de la vida; solamente para aprovechar y disfrutar de las rutas audaces que otros abrieron en las sombras, en los desiertos, en el silencio, en el ruido, en la evanescencia, en el caos, etc. Cada uno de los ensayos que aquí incluimos ofrece, junto al oportuno mapa comarcal, un relato biográfico, una aventura teórica del autor, una oferta de «*toring philosophical information*».

Y éste era, precisamente, el tercer objetivo que nos propusimos: que cada autor hiciera su lectura de *su* filósofo, que se dejara ver él mismo, que no se sintiera obligado a someterse —como suele ocurrir en las obras generales— a la narración de las rutas usuales, las de primer orden, las constantemente frecuentadas; sino que, por el contrario, se sintiera libre en su recorrido filosófico. No queríamos ofrecer un *Aristóteles*, un *Hegel*, un *Kant*... con la imagen media de la resultante de la larga tradición investigadora; preferíamos ofrecer el *Aristóteles* de V. Gómez Pin, el *Plotino* de Cirilo Flores, el *Nietzsche* de R. Valls, el *Sartre* de F. Gomá, el *Galileo* de A. Beltrán... Es decir, aspirábamos a que fuera un libro de interés para todos aquellos estudiosos de la filosofía que ya conocen en sus rasgos generales el pensamiento de Bruno, de San Agustín, de Wittgenstein, de Foucault, de Eriugena, Bergson, Parménides..., pero para quienes tendrá un indudable interés conocer las lecturas que de los mismos hacen M. A. Granada, L. Robles, I. Reguera, G. Albiac, F. Fortuny, L. Jiménez, J. Marsal, etc... Y aspirábamos conscientes de que, a pesar de estimular una lectura libre, el resultado no sería extemporáneo ni extravagante en ningún caso (como ocurre siempre que se trabaja seriamente, es decir, respetando los méritos —en ideas y método— de los otros especialistas del tema). Más aún, en su conjunto, el libro, con sus tres volúmenes, ha resultado francamente académico y actual. El *Adorno* de M. Boladeras, el *Locke* de A. González, el *Quine* de Acero, o el *Husserl* de Chacón, como el *Platón* de Alegre o el *Descartes* de X. Echeverría, como cualquiera de los otros, son lecturas indudablemente personales, que dejan ver al autor, pero perfectamente en línea con la visión profesoral que destila la historiografía contemporánea de los respectivos filósofos. Si se tomara —cosa que no sería exacta— el repertorio de colaboradores como muestra de la «comunidad» de filósofos del país, habría que concluir necesariamente que en ella domina la prudencia y la distensión. Creemos, incluso,

que el libro refleja un cierto talante escéptico que merece, a nuestro entender, ser valorado positivamente, pues es el que corresponde a una filosofía sana, es decir, *saneada* de ese mesianismo que suele llevar dentro cada filósofo, y que le lleva a hablar unas veces como sacerdote y otras como apóstol sin Dios. Talante que permite unir en el mismo volumen el discurso de tonalidades heroicopesimistas con el texto de la más exquisita y relajante erudición. En suma, invitando a cada autor a que pusiera su diferencia, cumplíamos una finalidad; y leyendo el resultado convenimos en que se ha llevado a cabo sin extravagancias.

Tales eran los propósitos y, como puede desprenderse de las últimas líneas, estamos satisfechos de los resultados, aunque dejemos al lector la última palabra. Estamos satisfechos a pesar de que hemos pagado cierto «precio editorial» en la falta de uniformidad de los distintos trabajos. Nos referimos a la falta de uniformidad técnica, pues la falta de uniformidad de método, de enfoque, de contenido, estuvo asumida y deseada en el proyecto. Era inevitable que así fuera. Los autores que han montado su reflexión en perspectivas de biografía intelectual no podían repetirla, aunque fuera condensada en el apéndice biobibliográfico; filósofos como Parménides, que fuerzan ineludiblemente a montar la reflexión en perspectiva historiográfica, determinan efectos semejantes. Sea por el filósofo en cuestión, sea por el enfoque libremente abordado por el autor, debía aparecer una cierta desigualdad, precio que conscientemente estábamos dispuestos a pagar... Y, honestamente, creemos que domina la «unidad», aunque en algunos casos restalle con fuerza la «diferencia».

Sólo lamentamos las ausencias (que brillan más en el libro terminado que en el proyecto, sombreando por la necesidad de límites) ¿Por qué no Schopenhauer? ¿Y Carnap? ¿Y Kierkegaard? ¿Y el otro?. Quizás por eso, porque había muchos *otros*, porque no podríamos eliminar la legitimidad de la pregunta. Creemos, no obstante, que *todos* los filósofos incluidos debían estar presentes, aceptando que también otros lo merecen, e incluso conviniendo en que pueda existir un agravio comparativo a alguno de los que ha quedado fuera. Nos conformamos con haber acertado en no haber incluido arbitraria o caprichosamente a ninguno de los que están. Esperamos que en una futura ocasión podamos ampliar la lista.

En fin, deseo expresar mi agradecimiento a los profesores F. Gomá, R. Valls, M. A. Granada, A. Beltrán, M. Boladeras, F. Fortuny, A. Alegre, L. Jiménez, G. Albiac, J. J. Acero, P. Chacón, I. Reguera, L. Robles, C. Flores, V. Gómez-Pin A. González, J. Marsal y X. Echeverría que amablemente aceptaron colaborar con nosotros y que, en conjunto, soportaron el ritmo e hicieron posible este libro.

Quiero también expresar a Albert Vicens, el editor, mi reconocimiento y mi

agradecimiento. Mi reconocimiento por la confianza que puso en mí, ya que se limitó a invitarme a concebir algún proyecto, a aceptarlo sin condiciones y a realizarlo sin limitación alguna; mi agradecimiento porque puso a mi disposición cuantos medios fueron necesarios y aportó valiosas consideraciones técnicas. En fin, creo que no actuó como editor, pues, aunque parezca extraño, nunca habló de gastos ni de ventas potenciales. Actuó como convenía: con escrúpulos de filósofo.

J.M.B.

Índice

Parménides, la filosofía en la democracia.— <i>Jordi Marsal</i>	3
Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras.— <i>Antonio Alegre Gorri</i>	27
Aristóteles, el lugar de la diferencia.— <i>Víctor Gómez Pin</i>	67
Epicuro y el helenismo.— <i>Miguel A. Granada</i>	105
Marcus Tullius Cicero, princeps Romae.— <i>Francesc J. Fortuny</i>	137
Plotino, de la metafísica del ser a la del sentido.— <i>Cirilo Flórez Miguel</i> . .	169
San Agustín, el conocimiento como premio de la fe.— <i>Laureano Robles</i> . .	199
Johannes Scotus Eriúgena, filósofo feudal.— <i>Francesc J. Fortuny</i>	257
Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo.— <i>Laureano Robles</i>	287
Guillermo de Ockham, la aurora de la modernidad.— <i>Francesc J. Fortuny</i>	333
Giordano Bruno, un reformador. — <i>Miguel A. Granada</i>	371

Parménides



*Parmenides Eleater philosophus. uixit Olympiade
nonagesima.*

Parménides, la filosofía en la democracia

Jordi Marsal

1. Introducción¹

A mediados del siglo VIII a. C. se produce en todo el mundo griego una crisis profunda de tipo social, político e ideológico, como consecuencia de las profundas transformaciones económicas producidas por la aparición y desarrollo del comercio mercantil. Sintetizando este amplio y complejo fenómeno, podríamos afirmar que aparece un nuevo modelo global de convivencia: la polis, un nuevo modelo de relación política: la democracia, y una nueva forma de estructuración ideológica: la filosofía.

En el campo de los modelos de convivencia vamos a asistir al paso del modelo tribal (producción de valores de uso, relaciones sociales basadas en la familia, visión unitaria y estática del mundo, etc.) al modelo de la polis (producción de valores de cambio, relaciones sociales basadas en relaciones individuales de mercado, ruptura de la primitiva visión unitaria y estática del mundo, etc.).

En el campo de las formas políticas asistimos a la crisis de la sociedad aristocrática estructurada jerárquicamente a partir del *ánax* y los *basileis* y al advenimiento de una concepción democrática estructurada alrededor del concepto de *nómos* (ley), equidistante de todos los miembros de la comunidad. En este paso aparecen las figuras intermedias del tirano y del legislador.

1. En la bibliografía se encontrarán las obras fundamentales para un mayor desarrollo de los distintos temas tratados en esta introducción.

En el campo de la estructuración ideológica, si la antigua sociedad se expresaba a través de lo que hemos llamado pensamiento mítico, asistiremos a una nueva forma de comprender la realidad, que responde a la necesidad de ofrecer unas nuevas respuestas a unos nuevos problemas. Esta nueva forma será lo que hemos llamado filosofía, y a ella corresponde un nuevo personaje que denominamos filósofo. El filósofo primitivo griego es, a la vez, una mezcla de «técnico» en la resolución de problemas materiales, de «legislador» que ofrece nuevas teorizaciones para regular la convivencia democrática desde una convivencia aristocrática, y de «pensador sobre la realidad física» que trata de ofrecer visiones más o menos globales del universo (*cosmos*) y de la naturaleza (*physis*).

Esta introducción general nos es necesaria para enmarcar y comprender el contexto en el cual se sitúa este complejo «filósofo» que es nuestro personaje: Parménides de Elea.

La primera colonización griega había llevado a la aparición de colonias en las costas de Oriente. (Allí, estas colonias entran en conflicto primero con frigios y lidios y finalmente con los persas, lo que producirá la segunda colonización desde las costas de Asia Menor hacia el Mar Negro, las costas africanas y el sur de Italia, la Magna Grecia). Una de estas metrópolis del Asia Menor es Foccea. Los focenses fundan Marsella hacia el 600 y poco después Alalia en las costas de Córcega. En el 542 Foccea cae bajo las fuerzas persas dirigidas por Harpago, y los focenses se ven obligados a dirigirse hacia sus colonias occidentales y se asientan en una colonia en las costas corsas: Alalia. Sin embargo, el progresivo asentamiento de griegos en la Magna Grecia comporta fuertes hostilidades con los cartagineses por el Sur y con los etruscos por el Norte. Esta situación culmina en el año 535 en una batalla naval frente a Alalia entre griegos y la flota etrusco-cartaginesa. El resultado de la batalla es incierto, pero supone un freno a la actividad griega: a partir de este momento no se fundarán nuevas colonias, y con ello la mentalidad dinámica y emprendedora del colonizador va a verse sustituida por la mentalidad necesitada de orden y estructuración del comerciante.

Los focenses abandonan la colonia de Alalia y, tras una breve estancia en Reggio, se dirigen a un poblado donde ya se habían asentado entre el 570 y el 565. Este poblado es Elea. Junto con los focenses va también un grupo procedente de Posidonia. Esta compleja fundación de la ciudad tiene su traducción en la estructura urbanística de la ciudad. Tres núcleos la componen: la acrópolis (primera fundación), un barrio meridional y uno septentrional (uno de origen aqueo, otro de procedencia jonia), unidos por una larga vía en la que se encuentra una puerta (la Porta Rossa) que separa los dos barrios. Todo esto nos indica que no siempre las relaciones entre ambas comunidades fueron fáciles.

En esta ciudad nace Parménides. Sobre su fecha de nacimiento existen distin-

tas posiciones: entre el 544-541, entre el 530-520, hacia el 515. Procedente de una familia aristocrática, parece jugar un papel de importancia en la vida política de la ciudad, especialmente en algún momento de tensión entre las dos comunidades, coincidente con momentos de peligro exterior para la ciudad, a consecuencia de las distintas alianzas y luchas, entre las ciudades de la Magna Grecia, en las que juegan un papel importante las comunidades pitagóricas, con las que Parménides parece tener relaciones de distinto tipo.

Como consecuencia de estas luchas las ciudades buscan ayuda en las de Grecia, y así Elea se orienta hacia Atenas. En este contexto se produce, hacia el 445, una visita de Parménides, acompañado por su discípulo Zenón, a Atenas, donde parece que conoció a Sócrates.

Las últimas referencias nos lo sitúan en Elea, aún vivo hacia el 436, donde debería haber muerto no mucho después.

Como conclusión de los pocos datos que conocemos de la vida de Parménides y del contexto histórico, deberíamos tener presente, para una lectura del poema escrito por Parménides, los siguientes elementos:

- 1) el contexto social en que escribe su obra es fundamentalmente complejo: la evolución de estructuras tribales-aristocráticas-míticas a estructuras «políticas-democráticas-filosóficas» y el asentamiento de una sociedad comercial en un ambiente de luchas contra otros pueblos, entre las propias ciudades griegas y entre las propias comunidades de Elea;
- 2) el contexto ideológico es también complejo: por un lado, las ideas que los colonos llevan consigo desde la Jonia (la tradición «física» jonia); por otro lado, tradiciones de pensamiento mítico-religioso (animismo, chamanismo, etc.) que sufren un gran desarrollo especialmente en el orfismo. Al mismo tiempo, elemento importante lo constituye el complejo pensamiento de las comunidades pitagóricas de profunda influencia tanto en el aspecto ideológico como político.

A partir de este marco vamos a presentar las posibles lecturas del poema parmenídeo en sus tres partes: el proemio, la vía de la Verdad y la vía de la opinión. El procedimiento metodológico que vamos a seguir se centrará en la presentación de los análisis de diferentes autores, estructurados a partir de los tres posibles niveles de lectura del poema en general:

- 1) una lectura mítico-religiosa
- 2) una lectura urbanístico-política
- 3) una lectura metodológico-ontológica.

2. El Proemio del poema²

En el proemio Parménides nos narra su viaje en un carro conducido por yeguas y guiado por las doncellas heliades, que tras abandonar la morada de la Noche se dirigen hacia la luz, traspasando las puertas de los caminos de la Noche y el Día, protegidas por Dike. Una vez atravesadas, el viajero es recibido por una diosa que le expresa que su viaje por este camino no es fruto del azar sino de Themis y Dike, y que ella va a revelarle todo, desde el corazón bien redondo de la Verdad hasta las opiniones de los mortales, sobre las cuales no hay fe verdadera.

Al leer el proemio, alguien podría pensar que está leyendo una simple descripción poética sin ningún significado especialmente filosófico. Sin embargo, tanto desde el uso de un vocabulario determinado, de amplias resonancias como vamos a ver, como desde la descripción propia de este viaje, es evidente que nos hallamos ante algo más que una simple descripción. Pero, ¿cómo debemos interpretarlo?

Leyendo atentamente las diversas posiciones existentes y a partir de una lectura del propio proemio, podemos señalar que, como todo el poema, admite tres niveles de lectura o, si se prefiere, tres tipos de interpretaciones diferentes:

- 1) una lectura mítico-religiosa,
- 2) una lectura lógico-epistemológica, y
- 3) una lectura política.

Si tratásemos de sintetizar estas tres posiciones, podríamos decir que, para la primera, el proemio describe una experiencia religiosa, ligada al mundo mítico-religioso de la Magna Grecia; para la segunda, el proemio es la expresión (alegórica o no) de un método para alcanzar el conocimiento verdadero; para la tercera, el proemio es la expresión de una situación política concreta.

En primer lugar, vamos a exponer más extensamente las características de cada una de estas lecturas, a través de distintos textos significativos de cada una de ellas.

2.1. *Lectura mítico-religiosa*

El punto de partida de esta lectura se centraría en que el proemio expresa una experiencia religiosa del poeta, una experiencia mística que se nos narra a la ma-

2. Los distintos textos que se reproducen o a los que se hace referencia pertenecen a las obras citadas en la bibliografía.

nera de las arcaicas literaturas místico-religiosas. Así, Jaeger afirma: «la vision de cette mystérieuse entrée au royaume de la lumière est une authentique expérience religieuse... il faut plutôt en chercher l'origine dans la dévotion des cultes à mystères et des rites d'initiation. Comme ceux-ci étaient florissants dans l'Italie du Sud à son époque, Parménide les a vraisemblablement connus»; y de esta forma, «telle est la signification de «l'homme qui sait»: c'est un homme auquel est accordée une connaissance d'origine plus élevée, un analogue du «agnostique» ou du «myste» des rites d'initiation religieuse, distinct des non-initiés». Esto se une a su concepción del origen de la filosofía: «à son origine, "l'école philosophique" n'est rien d'autre que la forme sécularisée d'une communauté religieuse».

En este camino han seguido a Jaeger autores como Verdenius o Mansfeld.

Esta experiencia religiosa, se halla, como ya señala Jaeger, unida a los ritos de iniciación. Así, Thomson nos dice que «este pasaje no debe considerarse como una alegoría sino más bien como un relato verídico de una experiencia religiosa que ha revestido la forma tradicional de una iniciación mística. Como pitagórico, Parménides había sido adiestrado en los deberes de una sociedad secreta que era, a la vez, religiosa y científica». De tal forma esto sería cierto que la descripción gráfica del proemio se correspondería a una verdadera ceremonia de iniciación: «todo lo anterior (el proemio) es tomado de los Misterios, «el mortal vidente» es el iniciado, como en Heráclito. La carroza es la carroza mística de Esquilo, Sófocles, Platón y muchos otros escritores posteriores, tanto paganos como cristianos. Los velos de las Hijas del Sol son los que usaban los aspirantes a la iniciación durante las ceremonias de purificación. Una de las partes más celebradas del ritual eleusino era el momento en que se traían antorchas que iluminaban la oscuridad con sus resplandores, del mismo modo que se encienden las velas a medianoche durante las ceremonias del sábado de la moderna pascua griega. Los portales representan las puertas del santuario interior, dentro del cual se celebraban las ceremonias reservadas a los iniciados del segundo grado».

Estos rituales corresponderían a toda una tradición religiosa, de características místicas, ya sea la tradición órfica, ya la pitagórica. Así, puede afirmar P.-M. Schuhl: «Parménide emprunte la forme de son poème aux révélations mystiques: c'est là ce qu'il convient de retenir tout d'abord des discussions qui avaient pour but de préciser s'il s'agit d'une Descente aux Enfers ou d'un Voyage au Ciel... mais les textes ne nous permettent pas de choisir entre les deux hypothèses, entre lesquelles se partagent les érudits; dans ces conditions, on est amené à se demander si ce n'est pas volontairement que Parménide a évité toute expression qui ne pouvait s'appliquer à la fois à la conception stellaire que préfèrent les pythagoriciens et à la conception «infernale» de l'au-delà, qui paraît predominer dans l'orphisme. S'il en est ainsi, ce qui paraît fort vraisemblable, les nombreuses tentatives

hechas por los intérpretes en vista de una localización precisa irían contra las intenciones mismas de l'autor».

En la misma dirección apunta Zafiropulo, señalando la influencia de la tradición órfica y de la pitagórica: «ceci étant, nous sommes bien de l'avis de Burnet... que Parménide a fort probablement tiré la forme de son poème de quelqu'apocalypse orphique du VI^e siècle... il semble que, si la première et la troisième partie du poème sont bâties sur l'archaïque système animiste utilisé par les orphiques (et par les pythagoriciens), cela prouve péremptoirement qu'il ne peut en aller autrement de la deuxième, même si ces éléments y sont moins apparents», aunque sea en un sentido amplio: «quand nous parlons de l'orphisme nous n'entendons pas l'espèce d'Eglise que les historiens de la religion ont bâtie de toutes pièces, mais ce mouvement quelque peu diffus qui, au VII^e et VI^e siècles, correspondit à la renaissance de la vie religieuse qui avait été à moitié étouffée par le naturalisme de l'époque précédente. Il y eut incontestablement en cela une influence orientale favorisée par le développement du commerce, mais cette époque correspondit aussi à la montée de classes sociales nouvelles qui apportaient leurs cultes propres, lesquels, concurrençaient celui, souvent quelque peu formel, rendu au Dieu de la cité. La poussée mystique fit naître les mystères locaux et surtout mit en honneur Dionysos et ses orgies. Finalement, il s'établit une «vie» (Bios) orphique avec les interdictions des tabous, des extases et des initiations. Mais le mouvement ne fut jamais codifié, il n'est pas parti d'en haut, c'est-à-dire d'un réformateur, pour s'étendre, mais a correspondu à une poussée de masse»; y en lo que se refiere al pitagorismo: «quel peut être le sens de ce prologue? A notre avis il symbolise sans aucun doute possible l'initiation qui était de règle dans la secte pythagoricienne, comme d'ailleurs dans toutes les religions à mystères... Pour Parménide, il n'en allait de toute évidence pas ainsi et s'il fait débiter son poème, sommet insurpassable du savoir, par une allégorie représentant l'initiation, c'est précisément parce que dans les écoles animistes tout enseignement sans exception se terminait sur le plan surnaturel et culminait dans un rite initiatique».

Para algunos habría que añadir a estas tradiciones estrictamente religiosas la tradición mística griega, en especial la tradición hesiódica. Así, según Gigon, «el momento decisivo es aquel en que Parménides atraviesa la puerta en que se separa el día de la noche... dintel y umbral son de piedra, y la puerta es llamada ditheirios. No es más que la apertura entre el techo celeste y el suelo, el espacio del Caos hesiódico que Parménides presenta como relleno del Eter. La portera es la Justicia... ella es la que vigila para que Helios entre y salga, según medida, en los tiempos prescritos».

También se encuentra en la misma línea García Bacca, aunque aquí con connotaciones claramente ontológicas: «el poema ontológico cae y se verifica dentro

del primer compás de la ontogenia hesiodiana, en el Caos en cuanto Ser de los seres todos o cosas-en ser; y el poema fenomenológico surge en el segundo y tercer compases de la ontogenia... Parménides rehace Hesíodo al revés, invierte la Teogonía y se coloca en el momento auroral del Caos en cuanto Caos, del ser-en-involución explosiva... Pues bien: el método de Parménides —y el de Hegel— consiste en volver al Caos, reducir las cosas al Caos, las cosas “a ser”, al estado de ser, ponerlas “en ser”.

Sin embargo, la mejor síntesis y exposición de esta lectura la hallamos en Bowra. En su artículo hallamos sintetizados los distintos elementos mítico-religiosos que confluyen en la articulación y desarrollo del proemio:

- la tradición de la poesía lírica (Píndaro, Simónides, Baquílides, Alceo, Teognis),
- la tradición épica, de Homero a Hesíodo, el mito de Faetón,
- el tema del viaje celestial (Aristeas, Epiménides),
- la tradición órfica.

Y estos temas y tradiciones, con una articulación propia y original, muestran una nueva actitud: «It may, then, be admitted that in his Proem Parmenides uses certain ideas and images which were familiar to his time, but he used them for a new purpose, and especially he narrowed their application to his own sphere of the search for knowledge... It shows that Parmenides views his tack in a religious or mystical spirit... Parmenides regarded the search for truth as something akin to the experience of mystics, and he wrote of it with symbols taken from religion because he felt that it was a religious activity».

2.2. *Lectura lógico-epistemológica*

La lectura lógico-epistemológica es probablemente la más antigua de todas, pues se remonta al comentario de Sexto Empírico. Lectura que también hallamos en Fränkel. Para Cornford: «We need not linger over the allegorical Proem. Parmenides travels on the chariot of the Sun along a road, far from the beaten track of men, which leads through the gates of Day and Night. Beyond them he is welcomed by a goddess. Her dwelling on the further side of these gates must be symbolic. Light and Darkness are the two chief opposites in the world of misleading appearances».

También para Gigon «¿Qué quiere decir todo este viaje? En lo esencial no puede haber duda alguna. El camino de la noche a la luz es el camino de la opinión del hombre hacia la verdad... El ser corresponde a la verdad, y la luz representa también el ser... La noche representa el no-ser lo mismo que la luz el ser».

Por su parte afirma Zafiropulo que «Parménide identifie la nuit avec la non-connaissance, d'où nous pouvons conclure, semble-t-il, que le jour, la lumière, le soleil s'identifiaient avec la connaissance... Cette course de Parménide est une course vers la lumière (c'est-à-dire vers la connaissance)... pour arriver à ce but le postulant devait d'abord assimiler toutes les connaissances humaines».

También para Raven «describe Parménides con toda claridad su tránsito del error a la iluminación y es lo más probable que, como sugirió Diels, tomara prestada la forma alegórica de la literatura oracular y mística». En igual sentido se pronuncia también Deichgräber.

Pero es en Untersteiner y en Taran en quienes la posición metodológica toma una forma más original y, a la vez, más profundizada.

Para Untersteiner «il "método" filosofico in Parmenide rappresenta la base e la sostanza stessa della sua speculazione. La grande novità consiste forse, soprattutto, in questa compenetrazione di metodo e di pensiero. Che il "método" presenti in rilievo singolare salta súbito agli occhi: il proemio... no sono altro che continue variazioni e sviluppi di questo tema capitale». Entonces ¿qué papel juega el elemento religioso en el proemio? La respuesta es clara: «Certo il proemio tutto, piú o meno, lascia trasparire forme religiose, sia quanto al tema, sia per quello che si riferisce alla terminologia e a particolari situazioni. Ma è notto che il pensiero greco, proprio nell'epoca di Parmenide, manifesta la tendenza a servirsi dello stile e degli schemi del pensiero religioso, allo scopo di esprimere concetti che religiosi non sono piú». Llega así el elemento central de la interpretación de Untersteiner: la idea de colaboración entre la divinidad y el hombre: «nonostante che, formalmente, mondo divino e mondo umano rimangono, in questo proemio, sempre distinti, dopo l'attacco iniziale e, com'è logico, via in tutto il corso del poema didattico, il momento umano preverrà decisamente: l'*eidōs phōs* determina mediante la sua stessa essenza entro il processo di «collaborazione» uomo-dio, una specie di metamorfosi di *daimōn* in senso razionalistico, cioè umano nel significato piú elevato della parola. Si potrebbe quasi dire che, una volta compiutosi il fenomeno della «collaborazione uomo-dio» l'uomo trasmette al divino le proprie categorie di pensiero». Entonces ¿en qué sentido hay que tomar el relato del proemio?: «La via che conduce là dove c'è la «realtà» spaziale e atemporale, poichè determina un viaggio fuori dello spazio e del tempo, è pur essa una via che sta fuori dello spazio e del tempo».

En el caso de Taran la interpretación es concisa y sin ropajes artificiales. Es la lectura metodológica despojada de todo elemento accesorio: «As for the meaning of the poem, the wording of its text is sufficient to prove that Parmenides did not intend his journey to be taken as a reality in any sense. We have seen that Parmenides speaks of his journey as a repeated experience... it is necessary to give

their full value to these expressions and infer that the proem is not a reference to a specific occasion. This excludes the possibility that the «revelation» is an actual experience... The reason behind Parmenides' decision to put his doctrine as a revelation coming from a nameless goddess was his desire to emphasize the objectivity of his method... But once Parmenides had decided to express his truth as a divine revelation, the natural thing to do was to use the language and meter of didactic epic».

2.3. *Lectura política*

Una lectura política del proemio no ha sido frecuente y, cuando se encuentra, acostumbra a tener un carácter parcial: se señala una interpretación política de algún elemento aislado del proemio. El papel definidor de la presencia de *hippoi kai arma*, la función de embajador realizada por Parménides, etc. En algunos casos, se ha centrado la interpretación en los elementos jurídicos del proemio; así E. Wolf: «*thémis* come *dikē* sono tutte due di origine divina... piuttosto davanti al greco di quest'epoca il diritto, che per lui è evidentemente "divino", si scinde secondo i due grandi mondi politici...: il mondo della nobiltà e il mondo della pólis».

Se puede señalar que el espacio que reflejaba el proemio no era una espacio irreal, sino que se trataba de una descripción de la ciudad de Elea, con la presencia de dos comunidades, en tensión entre sí, unidos sus dos núcleos por un camino en el que se abría una puerta. A. Cappizzi ofrecía una aproximación política general al proemio que podría centrarse en las siguientes hipótesis:

- 1) el proemio describe la estructura urbanística de la ciudad de Elea,
- 2) el viaje narrado refleja un viaje real, realizado por Parménides en su calidad de hombre político,
- 3) el motivo del viaje era conseguir la reapertura de la puerta, cerrada por una de las comunidades, debido a tensiones entre ellas, viaje que era culminado por el éxito.

Extendiéndonos en cada uno de estos puntos se encontraba:

- 1) Los elementos descritos en el proemio coincidían con los restos arqueológicos y el conocimiento de la ciudad. Estos elementos eran:
 - a) la existencia de tres núcleos de población (*astē*),
 - b) la existencia de un camino de unión a través de los tres núcleos (*kata, panta, astē*), camino de difícil tránsito, bordeado de chopos silbantes (*malakoiis*) por el viento, y que iba de la parte umbría a la parte solana,

- c) la existencia de una fuente, dedicada a la nimfa Velia, por lo que el camino se conocía como el *odos daimonos*,
 - d) la existencia de una puerta (*pylai*), cuyos restos conservados coinciden con la descripción que realiza Parménides, puerta que se cerraba en la dirección de acuerdo con el sentido del viaje de Parménides (es decir, poseían las llaves los habitantes del núcleo sur).
- 2) La situación política de Parménides le convierte en embajador para tratar de conseguir la apertura de la puerta cerrada, por los motivos que después señalaremos. La actuación de Parménides es paralela a la de otros legisladores-mediadores que existen en esta época, como Zeleuco en Locro o Carondas en Regio.
- 3) ¿Por qué estaba cerrada la puerta? Capizzi aventura dos hipótesis: «una prima ipotesi è quella del conflitto tra due nuclei etnici diversi costituenti la città: situazione non nuova delle colonie greche... più probabile è la seconda ipotesi, una secessione della plebe analoga a quella dell'Aventino... l'episodio romano, del resto, non era un caso isolato: le città greche ne conobbero certamente molti analoghi».
- ¿Por qué se produce el viaje? ¿Por qué triunfa en su embajada? ¿Qué significado tiene este triunfo? ¿Cómo se refleja en el poema?... Capizzi responde: «la potenze siracusana domina dunque questa ultima parte del proemio (l'esordio del discorso della dea)... Annibale era alle porte, le vecchie contese dovette fare leva sulla paura per ottenere l'apertura della porta ai fuorusciti e il costituirsi dell'unità, dell'altra dovette calmare quella paura con la promessa di un governo non inferiore per qualità (anche se necessariamente inferiore nei riconoscimenti) a quello siracusano, e capace quindi di far fronte al pericolo se l'unità fosse stata effettiva. Il discorso della Giustizia, iniziato con una proposta politica, non si esaurisce nel proemio».

3. La vía de la Verdad³

Una vez el poeta ha llegado ante la diosa, ésta se dispone a exponerle su mensaje sobre los posibles caminos de acceso al conocimiento de la realidad. Dos vías posibles parecen abrirse: una vía errónea que siguen la mayoría de los humanos y

3. La mayor extensión dedicada al proemio y a la vía de la opinión (temas tradicionalmente considerados de menor importancia), frente a la de la vía de la Verdad, es de

una única vía verdadera de conocimiento de la realidad, que va a ser descrita a través de sus cualidades.

La vía de la Verdad se nos aparece a la vez como un método de análisis y deducción que el hombre debe seguir y como una descripción de la realidad, cuyas características aparecen como consecuencia del mismo método.

Para muchos, nos encontramos por primera vez en la historia del pensamiento con el nacimiento de una lógica racional y también con la aparición de la ontología. Frente al pensamiento dinámico y dialéctico de Heráclito se nos propone una concepción de la realidad estática y deductiva.

Sin embargo, las lecturas de esta vía tampoco son uniformes, y los autores nos proponen diversas interpretaciones, más o menos parciales de esta parte del poema. Y como antes veíamos en el proemio, podemos sintetizarlas en los mismos tipos.

3.1. *Lectura mítico-religiosa*

Para Jaeger, la descripción del Ser no estaría alejada de la descripción de la divinidad; así «estos predicados muestran claramente la dirección en que se mueve el pensamiento de Parménides: éste tiende a alejarse del mundo del Devenir hacia un Ser absoluto... En rigor, se parece mucho más a la pura forma de aquella idea en que había tenido su raíz toda la investigación filosófica anterior: la idea de la existencia eterna como base de todo conocimiento. Los milesios habían encontrado esta existencia eterna en su primer principio, al que proclamaron divino. Análogamente pone Parménides en contraste su ente con el mundo de las ilusiones de los «mortales» y predica su evangelio como una revelación de la diosa de la luz, una figura puramente teológica, introducida para hacer resaltar la importancia del verdadero Ser».

Thomson, por su parte, también nos pone en evidencia otros elementos claramente míticos de la vía de la Verdad: la presencia de los no-videntes frente a la revelación divina nos dirige a los Misterios y sus iniciaciones; la concepción monista, inmóvil del ser, se identifica claramente con la concepción mítica de la realidad.

Esto nos remite a otro elemento típico del pensamiento mítico: la identificación entre el símbolo y lo simbolizado, entre pensar-decir y existencia; y así aparece en el fragmento 3, que, por otra parte, ha recibido dos tipos de interpreta-

bido precisamente al hecho de que, por ser considerada como la parte principal, ha sido ya más ampliamente tratada en la mayoría de obras.

ción: 1.^a la posición «idealista», según la cual se atribuiría a Parménides la idea de que el pensar determina lo que es real y lo que no es real, lo que existe y lo que no existe, y 2.^a la posición «realista», según la cual solamente se podrá pensar lo que precisamente es real, sólo lo existente es pensable.

Por otra parte, los campos semánticos que se utilizan en esta vía pertenecen también al lenguaje religioso de los misterios: así, el propio concepto de *aletheia*, el campo *peitho-pistis-apaíelos*, la identificación de *physis dike*, etc.⁴.

3.2. *Lectura metodológico-ontológica*

Desde esta perspectiva, uno de los análisis más interesantes es el que parte del análisis del lenguaje griego, de su uso del verbo *einai*, tal como ha realizado exhaustivamente Calogero. Así, en este contexto, surgirían los usos de Parménides que, a través de una reflexión a partir del lenguaje, habría llegado a la formulación del Ser. Así, 1.º la estructura de la vía de la verdad se plantearía a través de los usos lingüísticos del verbo *einai* y de la negación, dentro de unas estructuras arcaicas de pensamiento; así, 2.º la multiplicidad de presencias de *einai* permitiría una hipóstasis para llegar a lo común que se expresa en el *to eon* o en el *ta eonta* y 3.º se sumiría una estructura lógico-ontológica que se podría sintetizar en el siguiente esquema:

<i>Lenguaje</i>	→	<i>Lógica</i>	→	<i>Realidad</i>
<i>Eimi</i>	→	verdad	→	existencia
<i>ouk</i>	→	falsedad	→	no existencia

Por otra parte, para Untersteiner la vía de la verdad debe entenderse en un sentido metodológico que lleva a la afirmación de un sistema ontológico: «l'essenza di *eon* è sempre subordinata, gnoseologicamente s'intende, al metodo», que se desarrollaría en tres fases: la del *odos*, la del *noos* y la del *logos*. Y este proceso progresivo del método llevaría a la construcción del ser.

Las interpretaciones estrictamente ontológicas van desde las que sitúan en la vía de la verdad el origen de la metafísica o interpretan el ser desde posiciones existencialistas (Heidegger o Reizler) hasta aquellas, como en Zeller o Burnet, que la interpretan como continuación de la búsqueda de la materia de la que está formada la Realidad, en la tradición jonia, llegando Burnet a calificar a Parméni-

4. Vid. la interesante obra de Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, F. Maspero, París, 1973.

des como padre del materialismo, o aquellas, como en Natorp, Gomperz, etc., que afirman la inmaterialidad del ente parmenídeo.

3.3. *Lectura política*

Para algunos autores, como Thomson, la vía de la Verdad y la descripción del Ser son reflejo de una sociedad o un modelo social que el autor propugna para Elea. Así, la idea de un ser eterno e inmutable sería expresión del ideal aristocrático de unos valores eternos e inmutables y de una sociedad en la cual hay un lugar para cada cosa y cualquier cambio supondría un desorden con la consecuente necesidad de reestablecer el orden primitivo, papel que jugaría *Dike*, entendida así como identificación con el orden natural (*physis*) y con la Tradición.

Sin embargo, la interpretación política más concreta y detallada la hallamos en Capizzi. Ante el peligro exterior de los cartagineses (que hablan una lengua incomprensible, un discurso dudoso), debe reestablecerse la unión entre las dos comunidades de Elea, y este ideal, este modelo se traduce a nivel político en una ley (que Parménides habría redactado como legislador) y su justificación teórico-ideológica, que sería la caracterización del Ser como modelo de polis, aunque con el contenido aristocrático: así los predicados de homogeneidad, estabilidad, etc.

4. La Vía de la Opinión

Así como en el caso del proemio y de la vía de la Verdad disponemos de una mínima cantidad de versos continuados, en el caso de la vía de la Opinión solamente disponemos de unos pocos versos dispersos y de testimonios de otros autores. Este hecho dificulta un análisis global y coherente de la visión de Parménides, pero, por encima del simple enunciado de temáticas tratadas en esta vía (conocimiento, astronomía, concepción del universo, embriología, teología, etc.), debemos preguntarnos: ¿qué papel debe concederse a la vía de la Opinión en el conjunto del poema parmenídeo?

Muchas y diversas son las respuestas posibles a tal pregunta, y, de hecho, muchas se han dado. La interpretación general que se haga del poema condiciona la lectura parcial de la última parte. Tratando de sintetizar las distintas lecturas realizadas de esta vía, se podrían agrupar en los siguientes apartados:

- 1) lectura histórico-genética,
- 2) lectura doxográfica-polémica,
- 3) lectura hipotético-fenomenológica,
- 4) lectura gnoseológica de Reinhardt,

- 5) lecturas ontológicas contemporáneas,
- 6) lectura política.

4.1. *Lectura histórico-genética*

Los elementos centrales de esta lectura estarían en:

- a) la radical distinción y oposición entre las dos vías,
- b) las dos vías corresponden a dos momentos distintos del pensamiento parmenídeo,
- c) la vía de la opinión refleja sus primeras opiniones, sean de origen jonio, sean de origen pitagórico,
- d) la posición del propio Parménides ante las opiniones de esta última parte serían radicalmente negativas y críticas.

Los principales defensores de tal lectura los encontraríamos básicamente en Nietzsche, E. de Marchi, A. Faggi, A. Frenkian y P. M. Schuhl.

Así en palabras de Faggi «la dottrina dell'Essere fu in Parmenide il frutto di una riflessione matura; nell'età giovanile egli credé, come tutti gli uomini, a quel mondo dell'opinione che costituisce la seconda parte del suo poema. Né poté forse mai dimenticare del tutto le dottrine dualistiche, che in quell'età aveva appreso alla scuola pitagorica... si potrebbe credere che Parmenide come il Leopardi, non potesse fare a meno di tornare con qualche compiacenza ai «dolci inganni» della sua prima età».

Sin embargo, existen fuertes argumentaciones en contra de esta interpretación:

- a) difícilmente pueden entenderse en boca de la propia diosa, que dice la Verdad, unas descripciones que serían radicalmente falsas,
- b) en el fragmento 1, vv. 28-30, la diosa ha expuesto que para conocerlo todo (*panta pythesthai*) debe también conocerse *brofōn doxas*,
- c) desde el punto de vista teórico *alētheia* y *doxa* no aparecen en el poema como dos fases cronológicamente distintas dentro de una teoría epistemológica, sino formando una articulación que no se define cronológicamente sino por grados de seguridad.

4.2. *Lectura doxográfica-polémica*

Según esta lectura debería entenderse la vía de la opinión como:

- a) una descripción de las teorías anteriores a Parménides, de la misma forma

que más tarde Aristóteles precederá sus propias teorías de las teorías de sus antecesores,

- b) una crítica a estas concepciones anteriores, que son erróneas frente a la teoría verdadera expuesta por el autor en el poema.

Se sitúan en esta línea autores como Diels, Kinkel, Nestle, Capelle, Burnet y Levi.

Así afirma Levi «l'identificazione fatta dal Burnet appare giusta, sicché, si deve ammettere che la teoria della doxa è essenzialmente l'esposizione della cosmologia dei Pitagorici... Bisogna osservare che la concezione di Parmenide si contrapponeva sia alle opinioni non scientifiche della coscienza comune, sia a quelle dei pensatori contemporanei (i Milesi, i Pitagorici, Eraclito) che avevano costruito sistemi cosmologici... Solamente la cosmologia dei Pitagorici era esplicitamente partita da due principi contrapposti, l'uno dei quali, il vuoto, coincideva col Non-Essere... Appunto perciò occorre che questa dottrina esposta in modo particolare, nella sua intima struttura: infatti, chi fosse stato sicuro della falsità delle sue premesse, avrebbe visto in ogni sua determinazione una conseguenza dell'errore iniziale».

También frente a estas interpretaciones cabría argumentar en contra:

- a) la exposición de la doxa no es puramente negativa y crítica, y no parece tener un carácter histórico, sino que en alguna forma tiene en boca de la diosa un cierto carácter normativo,
- b) igualmente es difícil aceptar con Diels un supuesto carácter ironizante al modo de Platón, pues hasta él no encontramos este tipo de recurso.

4.3. *Lectura hipotética-fenomenológica*

Según descripción de Reale, esta lectura podría caracterizarse como «la dottrina esposta nella doxa rappresenta secondo Parmenide l'ipotesi più coerente e compiuta, posto che questo mondo abbia o che a questo mondo si debba attribuire (sia pure da un punto di vista relativo, inferiore, erroneo) una qualche fenomenica realtà; o anche: ammesso il punto di vista dualistico (punto di vista, ovviamente, erroneo per Parmenide, ma che è conforme al mondo comune di vedere di certi filosofi), l'esposizione della dóxa ne mostra le necessarie e coerenti conseguenze, e cioè rappresenta le coerenti conseguenze che si hanno a partire da quell'ammissione».

Con distintas variantes se encontrarían en esta línea autores como Albertelli, Brentano, Th. Gomperz, Patin, Kranz, Wilamowitz, E. Meyer, Lortzing, Win-

derlband-Gaedeckemeyer, Lincke, Kühnemann, Medicus, Cornford, Coxon, Raven, Pasquinelli, Verdenius y Minar.

Albertelli, por su parte, distingue dos posibles interpretaciones:

- 1) «Parmenide atribuisca al modo della sensibilità... una sua realtà per quanto fenomenica, e che quindi si proponga di delineare una concezione di esso che, pur essendo da un punto di vista assoluto, scientifico, insostenibile, tuttavia, da un punto di vista relativo abbia una sua logicità e sistematicità e si presenti di conseguenza, di fronte alle altre spiegazione, come l'ipotesi più coerente e soddisfacente»,
- 2) «Parmenide nella sezione dedicata alla doxa ha voluto delineare quella, che ammesso il punto di vista dualistico... che è proprio dell'opinione comune legata all'apparenza sensibile, doveva essere logicamente e coherentemente la spiegazione dell'universo».

Para Brentano, Parménides se ve obligado a apartarse de la visión unitaria de la realidad, pues los sentidos presentan una imagen múltiple de la realidad, y para explicar la multiplicidad que nos muestran los sentidos debe recurrir a una hipótesis dualística que explique los fenómenos, hipótesis que para Brentano está ligada a la tradición jonia.

Para Th. Gomperz la explicación de la vía de la verdad no resulta suficientemente satisfactoria para explicar el reconocimiento que llega a través de los sentidos; así, traduciéndolo a un lenguaje moderno postkantiano, lo que propone Parménides es:

- 1) distinguir entre un conocimiento sensible que nos aporta un mundo fenoménico, frente a un conocimiento puramente racional que nos aporta un mundo necesario y analítico, y
- 2) afirmar la validez de un conocimiento subjetivo y relativo que define nuestro mundo propio frente al mundo de los otros.

Para Kranz, en la vía de la opinión hay que considerar que:

- 1) la explicación que nos ofrece es la mejor teoría posible para explicar el mundo fenoménico en el ámbito de los límites de la propia experiencia humana,
- 2) la falsedad de la explicación lo es solamente en relación a la diosa y al plano superior que representa (racionalidad), pero desde el plano humano no encierra falsedad. En términos epistemológicos desde el plano de la razón es una explicación incorrecta, desde el plano de la sensibilidad es correcta,

- 3) la doctrina que expone Parménides está tomada de los pitagóricos, pero él la ha articulado de una manera propia original.

En opinión de Cornford hay que considerar que:

- 1) mientras la vía de la verdad establece los atributos de la realidad (ser) desde el punto de vista de la cantidad, la vía de la opinión los establece desde el punto de vista de la cualidad,
- 2) el origen de la afirmación de estas cualidades (sensibles) está en el lenguaje humano, pues como afirma el fragmento 9, son los humanos quienes han dado nombres, siendo así que el uso de sustantivos distintos ha obligado a reconocer sustancias distintas.

Frente a esta interpretación la crítica más fuerte ha procedido de autores como Schwabl y Untersteiner, que veremos más adelante, los cuales a partir de bases filosóficas y filológicas han tratado de mostrar que no hay que confundir la doxa parmenídea con las opiniones erradas de los mortales, con lo cual las vías serían tres y la crítica de la diosa se centraría en las falsas opiniones de los mortales y no en las teorías que explica Parménides en esta parte del poema.

4.4. *La lectura gnoseológica de Reinhardt*

La interpretación que propone Reinhardt es una interpretación de tipo gnoseológico, fuertemente impregnada de sentido kantiano, y cuyos elementos centrales serán:

- 1) la vía de la opinión no puede ser una simple hipótesis, ya que no puede ponerse en boca de la diosa parmenídea simples hipótesis explicativas de los fenómenos,
- 2) las vías que propone Parménides son las posibilidades del pensamiento; y esto a partir de unos presupuestos:
 - a) el ser es
 - b) el ser no es
 - c) el ser y el no ser son (a la vez),
 así mientras la vía de la verdad muestra el camino del «ser es», la vía de la opinión muestra el camino de «ser y no ser son», mientras que la segunda posibilidad («el no ser es») es la contradictoria e impensable;
- 3) en la vía de la opinión ser y no ser equivalen a luz y oscuridad,
- 4) el error está en la mezcla de ser y no ser (es decir luz y oscuridad), y la vía de la opinión muestra las consecuencias que se siguen de ello.

4.5. Las lecturas ontológicas contemporáneas

Entre las reinterpretaciones intentadas en los últimos años destacan las de H. Schwabl, M. Untersteiner, Mansfeld, entre otras, especialmente algunas de tipo existencialista.

El punto de partida de Schwabl es el análisis lingüístico de 8, 53-54, que traduce como:

«así, pues, ellos decidieron dar nombre a dos formas, de las cuales una unidad no es necesaria; en este punto han caído en error»

Para llegar a esta traducción Schwabl critica la interpretación de Aristóteles en la Metafísica de *morphai* como causas o principios, asimilando luz al ser y oscuridad al no ser. Frente a ello Schwabl mantiene:

- 1) el *ῥῶν* del verso 54 no puede entenderse como partitivo, sino como colectivo, así *ῥῶν mian* debe entenderse como «unidad de las dos formas»,
- 2) tanto la luz como la oscuridad existen, son ser,
- 3) el error de los humanos está en creer que no es necesaria una unidad entre ellas,
- 4) frente a este error hay que reconocer el ser como unidad de contrarios,
- 5) así el poema trataría tres puntos:
 - a) el ser y la verdad,
 - b) la auténtica y válida esfera de las apariencias, la verdadera opinión,
 - c) la concepción falsa de los fenómenos,
- 6) así, la *doxa* de Parménides (la opinión verdadera o correcta) es una continuación (y no una oposición) de la verdad.

Así, las dos vías del fragmento 6, ambas condenadas, no son la verdadera opinión y la falsa opinión, sino los dos aspectos que toma la falsa opinión: expresada a través de las opiniones populares o expresada a través de las opiniones de los filósofos.

Por su parte, Untersteiner toma también como punto de partida la existencia de tres vías, así, existe la vía de la *doxa*, errada, y la vía de la *doxa*, correcta, que forma parte de «l'única "vía" dell'*alētheia* e della *doxa*». Esta oposición se expresa en la oposición entre las *gṓnmai* del verso 54 y las *doxai broteiai*: «qui si palesa l'opposizione fra le *doxai broteiai* esprime la realtà e le *gṓnmai* che sostengono il dualismo: infatti mentre per questa concezione si ha l'antitesi di *phlogos aitherion pyr* che è *mē tōyton* con *nux*, secondo la *doxa* al contrario *phaos e nyx* sono *isa amphotera*, qualitativamente eguali».

Y la relación entre la vía de la verdad y la de la opinión es una cuestión de tiempo: «le *doxai* si attuano nella temporalità, pur essendo questa presenzialità,

realità; sotto tale aspetto si può dire che *eon* è a un tempo «esistente» e «presente»... Ecco il problema della *doxa*: il reale nella temporalità».

Mansfeld, a partir del análisis filológico de Schwabl, interpreta la relación entre ser y no ser como una disyunción lógica, a partir de la cual se desarrolla la vía de la verdad, mientras que la oposición entre luz y oscuridad es una pseudo-disyunción y a partir de ella se desarrolla la vía de la opinión.

4.6. La lectura política

Dentro de la interpretación política general que A. Capizzi realiza del poema, interpreta *doxa* en el sentido de «la fama che le cose hanno presso i mortali», *doxa* que en el proemio «era di natura politica» y que aquí «si tratta della fama che godono presso i mortali (e cioè presso il popolo di Velia) non i capi politici e militari, ma gli scienziati e le loro «opinioni» (*gnōmai*)». Desde esta perspectiva, la vía de la opinión sería una muestra «di tolleranza e di comprensione (di «dialogo», diremmo oggi) verso le false scienze, che, per il solo fatto di «godere buona fama» in città non possono venir trascurate dal legislatore ma anzi vanno conosciute alla loro fonte (la medicina a Crotone, l'astronomia a Mileto)»; esta posición frente a las *gnōmai* estaría provocada porque «personalmente Parmenide, cultore di semantica e di logica, educato da Senofane al ragionamento e da Aminia al disprezzo del mondo esterno, non doveva amare molto le scienze empiriche; ma, come legislatore, doveva in qualche modo «tenere conto della loro esistenza» in quanto cose che godevano una certa «fama» nella comunità da governare; perciò, pur mettendone in evidenza l'errore di base (l'uso dei nomi), ne «esplora» i contenuti, e vuole che l'elenco di tali contenuti sia completo, in modo che le leggi che sta elaborando tengano conto di tutto».

La significación de esta muestra de tolerancia puede, o bien ser una muestra de pragmatismo político por parte del legislador aristocrático, que pacta con la facción popular de la ciudad, o bien poner en cuestión el carácter aristocrático de la constitución de Parménides, y en este último sentido se pronuncia E. L. Minar, quien también centra su lectura de la vía de la opinión en la relación entre *doxa* y política.

Para Capizzi, debe descartarse que las teorías que refleja el poema pertenezcan al propio Parménides, sino que reflejan ideas extendidas, que gozaban de fama y prestigio entre los habitantes de la ciudad: las doctrinas astronómicas procedentes de Mileto, en especial las de Tales y Anaximandro, y las doctrinas médico-biológicas, procedentes probablemente de Alcmeón.

La fama de Tales entre los eléatas debía ya proceder de la fama que gozaba entre los focenses, fundadores de Elea, ya que Focea fue un poco la ciudad piloto

de la política jonia, y la actividad de Tales, como sabemos, fue, a la vez, una actividad «científica» y «política». Capizzi cree encontrar algunas ideas que claramente deben proceder de Anaximandro (la doctrina de los contrarios, la teoría de las coronas de fuego) y de Anaxímenes (la contraposición astros de fuego/cuerpos oscuros, la luz de la luna como reflejo).

Por otra parte, en la ciudad de Elea existía una escuela médica, e incluso, debido a algunas inscripciones, algunos autores han mantenido la tesis de la pertenencia de Parménides a tal escuela. Sin embargo, la opinión de Capizzi se inclina por suponer que eran las ideas procedentes de Alcmeón, médico-biólogo, especialmente centradas en la teoría del equilibrio entre las partes y miembros constituyentes del cuerpo.

Bibliografía

Obras fundamentales sobre Parménides

- Beaufreti, Jean: *Le poème de Parménide*, París, 1955.
- Bormann, K.: *Parmenides, Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, 1971.
- Bowra, C. M.: «The Poem of Parmenides», en *Classical Philology*, 32, pp. 125-132, 1937.
- Calogero, Guido: *Studi sull'eleatismo*, Tipografia del senato, Roma, 1932.
- Capizzi, Antonio: *Introduzione a Parmenide*, Editori Laterza, Roma, 1975.
- Cornford, F. M.: *Plato and Parmenides*, Londres, 1930.
- Frankel, Hermann: *Parmenidesstudien*, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, 1930.
- Mansfeld, J.: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen, 1964.
- Mourelatos, A. P. D.: *The route of Parmenides*, Yale UP, New Haven y Londres, 1970.
- Raven, J. E.: *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge UP, 1948.
- Reinhardt, Karl: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1916.
- Schwabl, Hans: *Sein und Doxa bei Parmenides*, Weininger Studien 66, pp. 50-75, 1953.
- Taran, Leonardo: *Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton UP, 1965.
- Untersteiner, Mario: *Parmenide, Testimonianzi e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia, 1958.
- Verdenius, W. J.: *Parmenides. Some Coments on his Poem*, Groningen, 1942.

- Vlastos, Gregory: «Parmenides 'Theory of Knowledge'», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77, pp. 66-77, 1946.
- Zafiropulo, Jean: *L'école éléate*, París, 1950.

Obras generales sobre la filosofía griega y los presocráticos

- Burnet, John: *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, Londres, 1930.
- Furley, D. J. y Allen, R. E.: *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vol., Routledge-Kegan, Londres, 1970.
- Mourelatos, A. P. D.: *The Pre-socratics*, Anchor Books, Nueva York, 1974.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge UP, vol. II, 1965.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E.: *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1969.
- Ramnoux, Clémence: *Etudes présocratiques*, Editions Klincksieck, París 1970.
- Zeller, E.; Mondolfo, Rodolfo: *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. III, La Nuova Italia, Florencia, 1967.

Obras para el contexto histórico

- Boardman, John: *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Alianza universidad, Barcelona, 1975.
- Dunbabin, T. J.: *The Western Greeks*, Oxford UP, 1948.
- The Cambridge Ancient History*, vols. IV y V, Cambridge, 1923-1929.

Obras sobre la interpretación Tribu-Polis y Mito-Filosofía

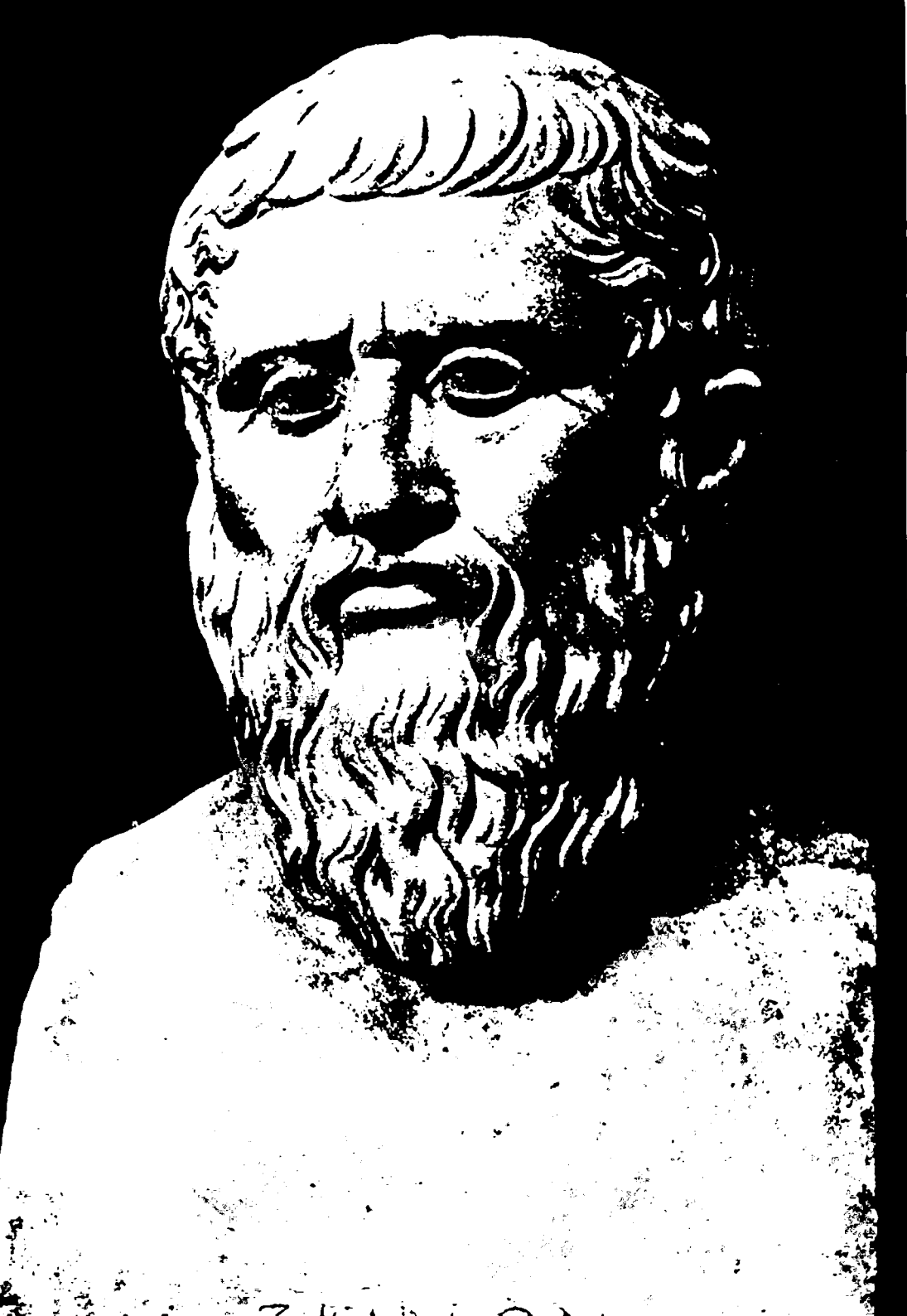
- Cornford, F. M.: *From Religion to Philosophy*, Cambridge UP., 1912.
- Frankfort, H y H. A.: *El pensamiento prefilosófico*, FCE., México, 1954.
- Thomson, George: *The First Philosophers*, Lawrence-Wishart, Londres, 1955.
- Vernant, Jean-Pierre: *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965.
- Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1973.

Textos y ediciones de Parménides

- Kranz, Diels W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Wiedmann, Berlín, 1903. Ediciones posteriores fundamentales son las ya citadas de Untersteiner, Taran y Bormann.

Platón

A mis padres, para quienes «vivir bien es el mismo concepto que vivir honradamente y con justicia» (Crilón, 48 b).



Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras.

Antonio Alegre Gorri

1. A modo de introducción

Captar, degustar, proclamarse a favor o rechazarla, comprender, en suma, la filosofía de Platón implica una hermenéutica que fundamentalmente requiere caminar en dos direcciones: histórica la una, la otra lingüística. Se necesita un enorme esfuerzo, así como amplios conocimientos, para entender el tejido, el contexto del que emerge la tal filosofía, y también para aprehender los halos semánticos de la lengua griega, tan distinta de la nuestra. Deberemos, pues, clarificar ambas cuestiones. A veces, a pesar de machaconas insistencias abstractas y teóricas, se olvida la influencia que la lengua ejerce sobre la manera de pensar. *Y la lengua griega se distingue por su intelectualismo*¹.

E. R. Dodds se refiere al «hábito de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento», a propósito del primer poema en griego, la *Ilíada*².

Tampoco conviene olvidar la influencia fortísima de la religión con sus ritos y su lenguaje en la concepción de la verdad. Ésta era, a la par, revelación y descubrimiento tras una investigación. La verdad consistía en *des-velar* lo oculto. El mérito de Heidegger radica en haber hecho coincidir la filosofía con la historia. Dos autores, Cornford, en *From Religion to Philosophy*, Cambridge, 1912, y Norden, en *Agnostos Theos*, Leipzig/Berlín 1898, llegaron a la conclusión de que la

1. H. D. F. Kitto, *Los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1980, págs. 36-37.

2. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980,² pp. 29-30.

filosofía griega hunde sus raíces en las viejas religiones del cercano oriente. Los *legómena* de los misterios eleusinos y los *hieroi logoi* órficos muestran que la verdad, que es asunto religioso, sólo puede ser conocida por los iniciados. Comienza ya la *dialéctica* concesión-conquista. Lo mismo sucede en cuanto al estilo: la dialéctica de los contenidos se manifiesta en un *estilo* dialéctico. Contenido y forma son idénticas caras de una original realidad, en este caso litúrgica. En parte, la filosofía fue un desarrollo de este modelo litúrgico, y desearíamos citar tres hitos ejemplificadores de lo que decimos, a saber, Heráclito, Parménides y Platón³. Para el Académico la dialéctica es un expediente lingüístico mediante el cual, a través de antitéticas opiniones, se manifiesta la verdad en la medida de lo posible. *En la medida de lo posible* quiere decir: como en el caso de la religión, la *razón dialogada* no es capaz de arribar a la verdad total. Así, la dialéctica deviene necesario proemio de la verdad que está en otra parte, en la otra vida. G. Thomson⁴ persigue este estilo litúrgico a propósito de Heráclito y las influencias que tuvo en el fundador de la retórica, Gorgias de Leontini. Explica luego cómo produjo una gran impresión en sus contemporáneos atenienses, según lo comprobamos por el discurso que Platón pone en boca de Agatón en el Simposio,⁵ y muestra las amplias incidencias en Platón, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes y Tucídides, para reaparecer en el nuevo Testamento y en la liturgia bizantina⁶. No es que Heráclito fuese el padre de este estilo, sino que «la alternativa es aceptar que todos dependen de una fuente litúrgica común. Gorgias y sus antecesores realizaron en la retórica lo que Estesícoro efectuó en la lírica coral: se posesionaron de la vieja forma litúrgica, la despojaron de su marco ritual y la secularizaron como una forma de arte»⁷. Si leemos con atención a Heráclito en sus fragmentos y el Proemio del Poema de Parménides, veremos cómo esa *forma* religioso-litúrgica adquiere un contenido filosófico. Es difícil pensar que ello sucediese de manera inconsciente. El hermetismo de Parménides requiere una exégesis y una hermenéutica profundas para detectar la intencionalidad, pero Heráclito la muestra palmariaamente. Otra de las variables que hay que tener en cuenta para la comprensión cabal de la filosofía platónica es la peculiaridad de la polis griega, es decir, el es-

3. Sugerimos la lectura pormenorizada de los fragmentos de Heráclito: Kirk & Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1974.

4. G. Thomson, *Los primeros filósofos*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1975, pp. 152-153.

5. G. Thomson, *op. cit.*, pág. 153.

6. Cfr., por ejemplo, la *Primera Epístola a los Corintios*, 6, 2.

7. G. Thomson, *op. cit.*, pág. 154.

pacio político-histórico. No voy a extenderme en lo que la polis significa, ya que otorgo al lector el beneficio de un cierto conocimiento de tal institución,⁸ pero sí me detendré en ciertas particularidades. La polis, palabra intraducible so pena de cuartear en mil pedazos el halo semántico global de la misma, con ser una institución *estatal* y *jurídica*, era mucho más. Ello nos será en parte comprensible a las mentalidades modernas si pensamos por un momento en una democracia directa de una ciudad o pueblo de pocos habitantes. ¿Cuántos? Los necesarios para que funcione una democracia directa⁹. Al participar todos en la *cosa pública*, la polis y sus asuntos afectaban a toda la población de ciudadanos, se trataba de algo común. A ella le dedicaban la vida y ella era la *magistra vitae*. De ahí el aspecto pedagógico que poseía, entrañable, si se me permite usar tal vocablo. No existía ni podía existir esa separación entre Estado y ciudadanos patente hoy en día. Separación que actualmente, aunque vivamos en la más perfecta de las democracias, es vista como enemistad. La mala Moira negra del Estado: he aquí una expresión bastante feliz. ¿Por qué feliz para el hoy? Para mí que todavía creo en la vieja eterna teoría marxista de la separación de clases, *porque* el Estado es, al menos en los países capitalistas, Estado de clase. Pero también lo era entre los griegos, se podrá objetar. Y nada más cierto. No me extenderé sobre este punto. Sólo remito a los libros VIII y IX de la «República» de Platón, donde el Académico ha mostrado con sagacidad insuperable lo que sucedía políticamente en el sentido poco ha apuntado, así como las causas y esencia de tales políticos eventos. Pero la enorme diferencia entre la polis griega y el Estado actual radica en el tecno-burocratismo. Entonces no existía y hoy es la esencia del Estado. Esencia que se nos escapa y oculta y que para los tejedores de la misma se torna en sutil medio de represión. Kitto ha definido la polis de los griegos como «el Estado de los aficionados». Hicieron los helenos de ella un cosmos racional, superador de formas de vida preexistentes, y ella se tornó el único modo de vida concebible para los griegos.¹⁰ La Asamblea era la quintaesencia de ese hacer y de ese participar. Isomorfismo autoformador sería la expresión más adecuada para mostrar las dialécticas relaciones entre individuo y Estado.

8. Cfr. Victor Ehrenberg, *L'état grec*, París, François Maspero, 1976 y H. D. F. Kitto, *Los Griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 1980. *

9. Sobre estadísticas de población véase el mencionado libro de V. Ehrenberg.

10. En el cap. V de la mencionada obra de Kitto, éste lleva a cabo un minucioso análisis de la palabra polis, al hilo de testimonios de Antígona de Sófocles, los Acarnienses de Aristófanes, Edipo de Sófocles, pasajes del orador Demóstenes, la Oración fúnebre de Pericles, etc.

«La polis estaba hecha para el aficionado. Su ideal era que cada ciudadano... desempeñara su papel en todas sus múltiples actividades»¹¹.

Puede afirmarse, sin lugar a dudas, que el proceso acabó con la polis. Y en este contexto hay que situar la filosofía de Platón. Muchas veces se ha dicho que la filosofía platónica es fundamentalmente política. Se trata de un aserto cierto, y al hilo del mismo intentaré desarrollar todo el sistema platónico. Vaya por delante que el Académico escribió «miles de cosas», y ello es lo que produce perplejidad al lector moderno, que encuentra dificultades en ver el hilo de oro conductor de todo el sistema. Ese hilo de oro es la vertiente política. La filosofía platónica intenta ser una filosofía política para detener el desmoronamiento de la polis, mas, paradójicamente, el Académico se erige en destructor de la misma. Y la filosofía del poeta-filósofo supone la utilización de un amplio, complejo y sutil método de conocimiento —es decir, filosofía en el sentido estricto, académico del término— para su finalidad política. Hay que tener en cuenta que para diseñar ese método cognoscitivo realizó un repaso al status de las ciencias y teorías filosóficas de su época y precedentes, así como al de ciertas concepciones religiosas que las incorporó a su sistema, transformándolas. El desarrollo de estas ideas nos dará una diáfana visión del autor y su obra¹². Observa Kitto que la realización efectiva y drástica de la *autárkeia* de la polis, tal y como la postulaban Platón y el Peripatético, «exigía una inteligencia y disciplina que la raza humana todavía no ha demostrado poseer»¹³.

Pues bien, ni había inteligencia ni disciplina suficientes para mantener contra la historia las *poleis*, y de ahí el rigorismo moral que Platón predica, ni se mantenía el orden, ni se respetaba el reino de lo privado. Gráficamente diremos que la democracia había devenido en demagogia. Mientras, las oligarquías y tiranías cada vez eran más crueles. Las susomentadas exigencias de inteligencia y de disci-

11. H. D. F. Kitto, *op. cit.*, pág. 221.

12. Es conveniente afirmar que no se puede abordar la obra platónica con ojos no-históricos o sólo desde perspectivas actuales. Desde modernas instancias se dice, a veces, que tiene sentido afirmar que la filosofía política de Platón es no progresista. Históricamente considerada, acaso también tenga sentido tal afirmación. Pero las matizaciones que la historia introduce tomarán mucho más desleído el mencionado aserto. Otra cosa bien diferente es qué se ha hecho con la filosofía política de Platón, tomándola inadecuada e inaceptablemente como modelo a lo largo de diversos tiempos y épocas. No puedo, pues, aceptar como válidas obras tales como la de Popper, precisamente porque no leen en la dimensión histórica necesaria al autor.

13. H. D. F. Kitto, *op. cit.*, pág. 222.

plina indujeron al Académico a esbozar su famosa y controvertida teoría del filósofo-rey¹⁴.

Pero hay que decir algo más: Platón trascendentaliza y universaliza los temas de que se ocupa. Y entonces sucede la paradoja: ya no escribe para la polis, sino para todo tiempo y lugar. O, mejor, su discurso se torna susceptible de ser leído por espíritus otros que los griegos. Se extraña de la polis. Un sobrecogedor ejemplo de lo que venimos diciendo lo encontramos en el Mito de la Caverna. Es incomprensible la filosofía platónica sin una cabal comprensión de la historia de Atenas del siglo V y la primera mitad del IV a.C.¹⁵. Hay dos momentos cruciales en la polis ateniense, a partir de los cuales se inicia su decadencia: el primero tiene lugar en el 477 con la formación de la Liga Délica, liga marítima fundada con la finalidad de defenderse del peligro persa, teniendo lugar el segundo en 448, cuando la mencionada Confederación se reconvierte descaradamente en un imperio bajo la égida de Atenas. En realidad, la polis llevaba el germen de su disolución desde mucho antes, desde que comenzó la carrera del comercio¹⁶. Por ello, Platón insiste en que la mejor polis es aquella elemental, aquella donde no exista el comercio. Nos lo dice en la «República», y uno de los interlocutores de Sócrates, Glaucón, afirma que la descrita es «una ciudad de cerdos»¹⁷. Sócrates accede a acrecentar la polis, plegándose a las realidades de la modernidad, pero consciente de que no se trata ya de la polis mejor.

Y al delinear tal ampliación tiene muy en cuenta las técnicas, porque el viento de la época era incuestionablemente técnico frente a la polis de aficionados a que antes nos referíamos. Hubo que perfeccionar las técnicas y tácticas militares, de infantería y navales. Y cada vez más se imponía un ejército profesional —como sólo Esparta tenía—. Y eso es lo que Platón postula en la «República», así como un cuerpo especial de gobernantes, sabios y preparados, es decir, la contrapartida de la Asamblea. Ésta era cada vez más manipulada por los crecientes intereses opuestos de clase. Ya no había una ciudad, sino dos o más. Kitto sostiene que Pla-

14. Y a la luz de lo que luego sucedería en Grecia, en la época de los macedonios, en la que acaeció lo que podríamos llamar una crisis de civilización, cuando las fidelidades políticas ceden paso a un acósmico cosmos, el del dinero, la imposición, la brutalidad y la guerra de mercenarios, los análisis y propuestas platónicas cobrarán sobrecogedora validez.

15. Recomendando la lectura del libro de Eggers Lan, *Introducción histórica al estudio de Platón*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.

16. Kitto, *op. cit.*, pág. 223.

17. *República*, libro II.

tón se vio impelido a formular la ley de contención drástica de la polis precisamente por la experiencia de la vida doméstica ateniense. Y certeramente afirma: «Pericles, repudiando por anticipado la ley de Platón, declaraba con orgullo: 'Los productos del mundo entero llegan a nosotros'. Y así era, incluyendo la peste»¹⁸.

Florecimiento económico, desarrollo del comercio, renovación de las técnicas militares, oposición y lucha de clases, pérdida de los valores tradicionales, sometimiento de los intereses de la totalidad a los emergentes de clase e individuales, relativismo de la virtud: he aquí algunas de las más salientes características del siglo V ateniense. Contra ellas se revolucionaron Sócrates y Platón.

«El elevado designio de Sócrates, y de Platón después, era poner a la virtud sobre una base lógica inatacable, convertirla, no en materia de la opinión tradicional falta de crítica, sino del conocimiento exacto, para que pudiese ser aprendida y enseñada»¹⁹.

Por todo lo cual se ha hablado acertadamente de «la alternativa platónica»²⁰. Pero Platón también retoma, racionalizándolos, muchos presupuestos anteriores. E. R. Dodds, utilizando una metáfora geológica acuñada por Murray, ha hablado del «conglomerado heredado»²¹.

Dos formas de vida bien diferentes, dos maneras de entender la polis y el Estado colisionaron y produjeron el principio del fin de la vida política libre de los griegos: me estoy refiriendo obviamente a las Guerras del Peloponeso entre Esparta y Atenas, guerras que se extendieron desde el 431 al 404 a.C. Después de ellas ya nada era igual que antes. Si «la filosofía es la historia hecha conceptos», como se dijo una vez de manera tan genial como gráfica²², podemos comprobarlo estudiando los sistemas filosóficos posteriores, es decir, la llamada filosofía helénica²³.

18. Kitto, *op. cit.*, pág. 226.

19. Kitto, *op. cit.*, pág. 229-230.

20. Así titula F. R. Adrados un capítulo de su libro «*La democracia ateniense*», Madrid, Alianza Editorial, 1975.

21. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980, pág. 195.

22. Todos deberíamos aprender de dicha expresión y proceder en consecuencia: trabajar para detectar la sutilidad de las mediaciones entre la historia y los sistemas multivariados que ella, multivariada, ha generado.

23. Cfr. Struve, *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, Edaf, 1974, 3 vols.

2. Cómo emerge la filosofía platónica

De todas las maneras, en este tiempo fértil se produce una floración de ideas realmente rica. Podríamos decir que la filosofía platónica surge de una estructura témporo-espacial surcada por tres caminos: los dos ya susomentados, a saber, el desarrollo y el progreso, tanto material como espiritual de la Atenas del siglo V, las contradicciones internas de ese proceso progresivo y el «conglomerado heredado». Pero debo aclarar, ya desde ahora, que confiero un significado más amplio a la metáfora murray-doddsiana: no me referiré sólo a «la fábrica heredada de creencias», sino también a las variables culturales —no específicamente religiosas—, y especialmente a las corrientes filosóficas, preexistentes unas y contemporáneas otras de Platón. Llenando de contenido este esquema, diremos que la(s) filosofía(s) de la sofística, como expresión del racionalismo y del criticismo y de la ilustración, propios de la libertad democrática, toda la concepción de la *areté* que partiendo de Homero se transforma a través de la eclosión cultural de la tragedia, la visión del alma y de la otra vida propia del orfismo-pitagorismo,²⁴ la oposición entre el heraclitismo-parmenidismo (o entre materialistas e idealistas, según expresión del propio Platón en el Sofista) así como el materialismo democrático —a quien Platón combate denodadamente sin nombrarlo—, son las variables o «el conglomerado heredado», tomada la expresión en el sentido amplio supramentado, sobre las que incide de diversas maneras, por oposición unas veces, reformulándolas otras, la filosofía platónica.

3. Su filosofía a la luz de un sorprendente mito

Entre los párrafos 514a y 522a del libro VII de la República, Platón nos cuenta la siguiente metáfora:

«Y a continuación —seguí— (habla Sócrates²⁵) compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza (... *ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί και ἀπαιδευίας*). Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que

24. Cfr. Dodds, *op. cit.*, pág. 200.

25. En general, todas las principales ideas platónicas son transmitidas en los diálogos a través de Sócrates. Los diálogos de Platón son un balcón abierto a su época.

tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de los cuales exhiben aquéllos sus maravillas».

—Ya lo veo —dijo.

—Pues bien, ve ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombre o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias. Entre estos portadores habrá, como es natural, quienes vayan hablando y otros que estén callados.

—¡Qué extraña escena describes —dijo— y qué extraños prisioneros (Ἀτορον, ἔφν, λέγεις εἰκόνα καὶ δεαμώτας ἀτόπους)!

—Igual que nosotros (ὁμοίους ἡμῖν), porque en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos?

—¿Cómo, dijo, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

—¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

—¿Qué otra cosa van a ver?

—Y si pudiesen hablar los unos con los otros ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

—Forzosamente.

—Y si la prisión tuviese un eco que viniese de la parte de enfrente ¿piensas que cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

—No, por Zeus, dijo.

—Entonces no hay duda, dije yo, de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que la sombra de los objetos fabricados».

En este punto finaliza el Mito. El resto es la explicación que el mismo Platón realiza.²⁶

La escena de la caverna es una ejemplificación de nuestra naturaleza. Esto lo

26. La traducción es de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano: *La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969. Mucho se ha escrito sobre el mito de la Caverna. Recomiendo la obra de P. M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*,

dice Platón taxativamente. Por otra parte, nos dice que la tal ejemplificación de nuestra naturaleza acaece con respecto a la educación o a la falta de ella. Quiere ello decir que el mito de la caverna adquiere la amplitud y universalidad que le confiere la naturaleza humana y la educación de ésta.²⁷ Platón explica luego qué hay que hacer para salir de esta situación, para re-ordenar, de acuerdo con su propia concepción del Estado y de la ética, la naturaleza humana. Lo que se nos ha indicado es *lo que hay*, lo que nos enseñará es el reino del *deber*. Intenta mostrarnos *qué debe ser* la naturaleza humana y cómo deben comportarse los humanos.²⁸ ¿Quiénes son tales prisioneros y qué están mirando? La respuesta a esta pregunta clarificará toda la filosofía platónica. Ésta posee dos vertientes, crítica una, constructiva la otra. La primera muestra lo que el Académico critica de la filosofía y la cultura anteriores y de su época. La constructiva, su teoría específica. Platón critica gran parte de la cultura griega. Entendemos por cultura griega el amplio arco que comprende la literatura, las ciencias, la política, el derecho y la religión. Por razones a las que hemos aludido al principio de este trabajo, Platón critica la democracia y a los representantes de ésta o fundadores teóricos, los sofistas.²⁹ Es evidente que en las críticas a la democracia late el elitismo propio de quien pertenecía a una familia de aristócratas. Y sus propuestas de renovación política son aristocráticas. Pero posee el mérito de que sus críticas ni son romas ni horras de válidas razones.³⁰ Fustiga con dureza las tiranías, régimen que, aunque a menudo ejercitase una política de bienestar social (Pisístrato, por ejemplo), los griegos entendían como nefasto, porque suponía una privación de la libertad.

París, P.U.F., 1947 y el artículo de Emilio Lledó, «Lecturas de un Mito Filosófico», Revista *Resurgimiento*, núm. 1., pp. 77-89, Barcelona, 1980.

27. Si leemos la *República* con alguna ligereza, creemos que «la educación o la falta de ella» puede referirse a la de las ciencias positivas. Pero ello no es así: La educación científica sirve de pórtico a otra superior, la dialéctica.
28. El *deber ser* se identifica con lo que Platón cree que es la verdadera naturaleza. Hay que tener en cuenta que Platón retoma una vieja teoría, generalizada en los círculos órfico-pitagóricos, a saber, la teoría del σῶμα σῆμα. La verdadera naturaleza del hombre se ve empañada por la inserción del alma en el cuerpo. La verdadera naturaleza del alma sólo resplandecerá en la otra vida, una vez aquélla desligada de las conchas de la generación y del mal. Pero el alma resplandecerá tanto más en la otra vida cuanto más haya sido purificada en ésta por el conocimiento y la virtud.
29. Para una matizada crítica a la democracia y al resto de los sistemas políticos, cfr. los libros VIII y IX de la *República*.
30. El desencanto platónico no se vierte sólo sobre el régimen democrático, sino sobre toda forma histórica de Poder. Véase la Carta VII. Las exigencias de perfección

Ésta, desde Solón, tenía unos cauces institucionales: La Constitución.³¹ De-nuestra también los regímenes oligárquicos, que son expresión de la división de clases basada en la economía.

En cuanto a la democracia ateniense,³² Platón la critica en base a los siguientes puntos: se trataba de un sistema cuyo funcionamiento ya no servía para las complejidades de la época;³³ además, se había transformado en demagogia, no interesándole al partido popular más que el poder y el expansionismo (Cleón). ¿Dónde florece la moralidad en esta nuda lucha por el poder y los intereses? Platón, además, intenta construir un tipo de Estado *universal por natural*. Quiere esto decir lo siguiente: partía de la concepción de que el alma, separada del cuerpo en la otra vida, es simple, pero inserta en el cuerpo, realiza diversas operaciones o posee distintas potencias o actividades (δυνάμεις): la racional, la irascible y la concupiscible. Estas dos últimas deben ser controladas por la primera. Esta estructura anímica era aplicada a las estructuras políticas. Debe existir un modelo político que sea reflejo y se comporte como el alma. Es la teoría del organicismo del Estado. Cuando un gobierno no es presidido por la racionalidad, sino que en él imperan los aspectos inferiores, debe ser rechazado. Desde la perspectiva de estos *modelos tecnomorfo y biomorfo*, la democracia ateniense de la época es vista como un desorden, una acosmía, una estructura donde todo se permite y admite, donde todo es legitimado en virtud de una mal entendida libertad. Ese «bazar de sistemas políticos, donde no es necesario saber nada, sino sólo mostrarse amigo del pueblo para ser gobernante y juez y general» (Rep. 562a), no se ajusta al orden racional de las cosas, al cosmos que hemos visto en el alma y sobre el que debe modelarse el político. Los prisioneros de la caverna son los que confunden lo falso con lo verdadero. Precisando, aquellos que creen que la timocracia, la oligarquía, democracia y tiranía son formas correctas de gobierno. Y lo creen así porque nunca han vivido en un verdadero Estado. Ahora bien, todo régimen político genera sus propias estructuras jurídicas, religiosas y culturales. Y, por ende, también las tales son blanco de la crítica platónica.

que Platón imprime a todos los temas me impelirán a *definir con bastante exactitud su filosofía como un intento de corrección a la contingencia*.

31. Dudo que alguna vez se haya efectuado una descripción de la génesis y dinámica de qué sea un régimen dictatorial tan lúcida como la que Platón realiza de la tiranía.
32. Hay que especificar que Platón, cuando critica la democracia, se refiere a la ateniense.
33. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Turín, Einaudi, 1971.

4. La crítica a la cultura de los sofistas

Quienes encabezaron la cultura de su época fueron los sofistas, un heterogéneo grupo, al que se ha denominado la Ilustración griega y que poseían en común el haber florecido en un régimen político que permitía la libertad de expresión más completa. Siendo Platón juez y parte, no pudo percatarse de que esa eclosión de ideas y teorías, incluyendo la suya crítica, no hubiera sido posible en un régimen como el suyo. No siendo los sofistas originarios de Atenas, acudieron a ella, porque como decía Pericles: «Nuestro régimen político no se inspira en las leyes de otros, sino que nosotros somos más bien ejemplo que imitadores».³⁴ El régimen de libertad política y cultural, el contraste en la Hélade de formas de gobierno y de vida bien diferentes impulsaron a la sofística a construir una filosofía de reflexión política, de reflexión sobre el derecho, el lenguaje, etc. Las corrientes filosóficas, o justifican y fundamentan una época y sus realizaciones —*Zeitgeistesphilosophie*—, o son críticas del subsuelo del que emergieron. Y la sofística tuvo ambas vertientes. Los sofistas, en primer lugar, desacralizan la ley. La ordenación legal ya no es algo divino, sino que depende de convenios. Yo no puedo saber con qué oídos oyeron, ni con qué ojos presenciaron los griegos tragedias tales como la *Orestía* de Esquilo o *Antígona* de Sófocles,³⁵ pero a mí me parece, sobre todo en el caso de la primera trilogía mencionada, que se preludia a la sofística. Quizá esta afirmación parezca heterodoxa a más de un erudito. Se ha llamado a Esquilo «el piadoso». Y es verdad. Pero en un exceso de piedad su obra muestra cómo los dioses se van ajustando al devenir político. Lamentablemente, no me puedo extender en este interesante punto, pero quiero dejar bien sentada mi posición: el mobiliario celestial cambia, para justificarlas, al compás de las variaciones políticas. Ello equivale a afirmar que lo divino es relativo. Y ésa es una de las importantes tesis de los sofistas que Platón combatirá, obviamente. Los dioses son relativos y cambiantes, porque son proyecciones de las cambiantes situaciones políticas que generan un derecho variable. ¿Toda ley es relativa? No, responderán muchos sofistas. Algunos, reaccionarios y antidemocráticos, sostuvieron un iusnaturalismo de la ley del más fuerte (Trasímaco en *República*, I, 338c-339a y Calicles en *Gorgias*). Calicles sostiene que los *nomoi* son cercas al campo, limitaciones que el pueblo, «los más», ponen a los ὑπῆρτοι, a los mejores.³⁶ Así aparece

34. Tucídides, *Historia*, B. 27, 30, París, Les Belles Lettres, 1967.

35. Véase el excelente libro de Carlos Miralles: *Esquilo, Tragedia y Política*, Barcelona, Ariel, Colección Convivium, 1968.

36. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pág. 116.

la distinción, devenida ya clásica en la filosofía del derecho de la sofística, entre *physis* y *nomos*. Hubo también el grupo que denominaríamos naturalistas críticos, revolucionarios y demócratas. Antifón, Alcidas, Hippias, Licofrón son nombres de autores que defendieron, bajo la afirmación general de que la naturaleza ha hecho a todos iguales, siendo los *nomoi positivos* reflejo de regímenes de clase, propuestas tan radicales para aquel entonces como la eliminación de la esclavitud, la eliminación de las diferencias entre hombre y mujer, la eliminación de los privilegios de clase y de ciudadanía y la propuesta de igualdad entre griegos y bárbaros. Propuestas que escandalizarían a Platón y Aristóteles. Protágoras, empero, el más famoso de los sofistas, sostuvo tesis más moderadas. Platón le dedica un preciso diálogo, el que lleva su nombre. Protágoras, Hippias y Pródico, los tres famosos sofistas, son reflejados, no sólo por lo que a sus ideas se refiere, sino también en cuanto a sus personalidades.³⁷

En el mencionado diálogo, y bajo el ropaje del mito prometeico —320c/324d—,³⁸ se nos muestra y ofrece una visión del origen y desarrollo de la humanidad, afirmando que el bastión de ésta no es el progreso técnico, sino un innato sentido de la justicia (*dídōs καὶ δίκη*), virtud básica en la que todos deben participar. Sería una manifestación de la *physis*, humana en este caso, mientras que los restantes *nomoi* positivos, convencionales. La justicia es la condición de posibilidad de la existencia de las ciudades. También el mito protagórico sirve como legitimación de la democracia.³⁹

Heterogéneas doctrinas que Platón criticó. No piensa el Académico que las virtudes del pudor y la justicia sean las legitimadoras de la democracia, ni que a todos sean comunes. Para Platón la justicia es el resultado de una ordenación de clases en cuanto a sus competencias y funciones diversas. Tampoco acepta el naturalismo radical revolucionario, del que antes habláramos, como tampoco la teoría del más fuerte expuesta por Calicles y Trasímaco. A la crítica de estas doctrinas dedica el *Gorgias* y la *República*, respectivamente. Tampoco está de acuerdo con la visión que los sofistas ofrecían de la divinidad. El primigenio agnosticismo de Protágoras y Pródicos representaba la puerta abierta para una

37. Merece la pena leer el *Protágoras*, prestando atención al aspecto formal y literario. Y, a *propos*, diré que, en mi opinión, la tragedia murió en buena parte en Grecia a causa del *corpus* filosófico de Platón. Cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973 y W. Kaufmann *Tragedia y Filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1978.

38. Sobre este tema y la evolución del Mito, cfr. Carlos García Gual: *Prometeo, mito y tragedia*, Madrid, Ediciones Peralta, 1980.

39. A. Truyló y Serra, *op. cit.*, pág. 118.

cínica visión de la divinidad, lo cual suponía conferir una base relativo-ideológica a la sociedad. Nos estamos refiriendo a las pasmosas líneas que sobre los dioses nos legó Critias.⁴⁰ Aun cuando Platón, agudo analista, se percató de la función ideológica y estabilizadora de la religión en la sociedad —por ello intenta mantener, racionalizándolo, el «conglomerado heredado», él, que es un teólogo creyente en la divinidad una y simple, responsable sólo del bien, pues la responsabilidad del mal hay que imputarla a los humanos, en la inmortalidad del alma y en la otra vida, no puede aceptar la descarnada teoría de Critias.⁴¹

Lógicamente, una filosofía como la de los sofistas poseía un canal de expresión, un especial lenguaje: la oratoria.⁴²

¿Quiénes son los δεσμῶται, los prisioneros que siempre comprenden incorrectamente la realidad, instalados como están en la eidólica comodidad de las ideologías? Los sofistas y la oratoria. Y quienes en unos y otra creen. En el «Protagoras» se critica duramente la oratoria. ¿Por qué? Los sofistas son vistos como hombres políticos, y al servicio de la política ponen su arte. Concretamente, de la democrática que el Académico rechaza intentando revelar sus contradicciones internas, la más importante de las cuales es el imperialismo y la opresión a la que Atenas sometía al resto de las *poleis* de la délica confederación. Y sofistas son también los políticos que tan certeramente han aprendido y se han apropiado y hábilmente usado de los métodos sofísticos. Tal Pericles. *La oratoria es un discurso de poder*. La alternativa, es decir, el método científico y moral, es la dialéctica, inspirada en la mayéutica socrática.⁴³ También rechaza la cultura tradicional de la

40. En un drama, *Sísifo*, casi con toda seguridad de Critias, aunque algunos lo atribuyen a Eurípides, se da una visión de la divinidad como invención humana, mejor, invención del poder, con la única finalidad ideológica de crear la más perversa de las leyes: la interior que maniató la libertad de las conciencias.

41. Sobre los mitos en Platón véanse las bellas palabras y acertadas ideas de Emilio Lledó en «Introducción General», pp. 108-120, de Platón, *Diálogos*, I, Madrid, Gredos, 1981.

42. Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1976, pág. 11.

43. Creo que la dialéctica platónica, que es un todo unitario, se puede diferenciar metodológicamente. En los primeros diálogos se trata de un expediente lingüístico tendente a definir con precisión ciertos términos. Luego pasa a significar la ciencia de las Ideas. Creo que ya debemos hacer mención de las obras que Platón escribió y su clasificación cronológica. Se pueden establecer cuatro periodos en la producción platónica: —El que va de 393 a 388, denominado *período socrático*, y al cual pertenecen los siguientes diálogos: *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Ion*, *Lisis*, *Protagoras*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*. Estos diálogos se caracterizan por reflejar fielmente la figura de Sócrates. En el *segundo período* que se extiende entre 388 y 385, fundada ya

ἀρετή que provenía desde Homero y fue recogida por los trágicos, Esquilo y Sófocles, y una de cuyas características es la no comisión de pecados de ὕβρις, insolencia, entendido este concepto en dos sentidos, religioso y político. Político, por cuanto el individuo siempre debe supeditar sus intereses al general de la comunidad. ¡Qué bien expresó esta idea el clarividente Heráclito quien, consciente de que la esencia del ser social era la lucha, la guerra, la oposición de intereses de clase, pensó, sin embargo, que esos intereses deberían supeditarse en lo esencial a la totalidad de la polis! Así lo patentiza en dos famosos fragmentos. El uno dice: «Es necesario que el pueblo luche por la ley como si se tratase de la muralla de la ciudad» —«μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος frag 44, Diógenes Laercio, IX, 2. El otro: «Hay que extinguir la insolencia más que un incendio» —«ὑβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν —frag. 43, Diógenes Laercio IX, 2. Religioso en cuanto que el hombre, que cada vez devenía más sabio e ilustrado, —los griegos poseían una elevada conciencia de superioridad frente a otros pueblos⁴⁴— no podía ni debía, empero, elevarse a la altura de los dioses. La tal conciencia de superioridad prendió, sobre todo, entre los atenienses en la época de su sistema democrático. El *proceso* hacia la democracia fue muy bien expresado por Esquilo con su teoría de la *evolución* de los dioses. El modelo político de Platón, la República, que era fijo e inmutable exigía una divinidad fija, inmutable y simple. Inmovilidad frente a evolución.⁴⁵ Por ello criticó las prece-

la Academia, produce los siguientes diálogos: *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Gorgias*, *Menéxeno*, *Menón*, *Eutidemo*, *Crátilo*. En estos diálogos comienza a esbozarse la teoría de las Ideas y lo que, luego, en diálogos posteriores, serán las doctrinas específicas de Platón: la belleza de los mitos, el pesimismo sobre la naturaleza humana, las influencias órfico-pitagóricas, la importancia de las matemáticas. Se suele llamar a este período «*de transición*», que deja paso al *tercero o de madurez* (del 385 al 370), período de eclosión filosófico-poética y al que pertenecen las inmarcesibles obras: *Banquete*, *Fedón*, *República*, libros II-X (por muchas razones parece que el libro I fue un tratado anterior, situado entre *Eutifrón* y *Georgias*. Algunos críticos creen que llevaba el título de *Trasímaco*), *Fedro*. Y el cuarto período, o de la *vejez* (369/347) con: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Crítias* y *Leyes*. Respecto a las Cartas es segura la autenticidad de la VII que es una autobiografía importante para conocer cómo Platón intentó poner en práctica sus ideales políticos y fracasó.

44. Superioridad basada, sobre todo, en la legal de sus instituciones políticas, pero también en su lengua y creación literaria, cultural, filosófica y científica. Esta honda confianza en sí mismos adquirió caracteres de refuerzo objetivo a causa de su victoria sobre los persas en el 478 a.C.
45. Por supuesto que la visión platónica de la divinidad se ha generado debido a varia-

dentes concepciones de la divinidad, sobre todo aquellas que ofrecían, o una visión antropomorfa de los dioses, o una amoral de los Olímpicos, o una, en fin, móvil de los Felices.

Quienes aceptaban tal política democrática, devenida en demagogia, quienes asumían la legislación que dicha política había generado,⁴⁶ quienes buscaban un encaje y un isomorfismo entre tal política y la divinidad, quienes, en fin, utilizaban la literatura como expresión divulgadora de tales ideas, éstos eran los prisioneros de la caverna, malentendedores de la realidad, creyendo que ésta era lo que la historia y la realidad les ofrecía, pero que no se percataban de que lo por ellas ofertado no era más que sombras de la verdadera realidad. Imaginación —*εἰκασία*— o sombras de sombras.⁴⁷ Mas ¿qué quiere decir este lenguaje? Y con ello nos deslizamos a otro importante tema de la filosofía platónica, su teoría del conocimiento.

5. Teoría platónica del conocimiento

Cuando el Académico elabora su teoría del conocimiento se encuentra y enfrenta a la siguiente situación: Heráclito versus Parménides y el desarrollo, ya bastante sutil, del atomismo. Platón entendía la filosofía de Heráclito como la del eterno y continuo movimiento.⁴⁸ Otra cuestión es si la lectura platónica era correcta o no. Así, en el *Crátilo*, 402a, dice: «Heráclito dice en algún lugar que todas las cosas se mueven y nada permanece y comparando todo lo existente a la corriente de un río afirma cómo no te podrías sumergir dos veces en el mismo río».⁴⁹ Visión que fue aceptada y perfeccionada por Aristóteles, quien en su *Física*, θ 3,253b9 puntualiza: «Y algunos afirman no que unas cosas se mueven y otras no se mueven, sino que todo está en continuo movimiento, aunque esto está

bles múltiples y más complejas que la apuntada. Hay que decir que Platón ya trabajaba sobre vastos materiales de desantropomorfización de la divinidad. Oportuno sería recordar a Jenófanes. Cfr. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F.C.E., 1947.

46. Platón no podía aceptar que las magistraturas y cargos políticos se designasen por sorteo, en vez de acuerdo a los méritos de cada individuo.

47. La transformación moral de una sociedad fustigada por el Académico suponía la oferta de una nueva educación y una reformulación del concepto de virtud. Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, México, F.C.E., 1974.

48. Cfr. Kirk & Raven, *op. cit.*, frag. 218, pág. 278..

49. El fragmento reza en el original «λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπαικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὴς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.» (Platón, *Cratilo*, 402 a).

oculto a nuestra percepción sensorial». ⁵⁰ Es obvio que hablar así es convertir a Heráclito en un perfecto atomista. Atomismo y materialismo son conceptos coextensibles en la mente de Platón. ⁵¹ Quienes esto afirman se equivocan por varias razones: porque lo material, «el mundo de la generación y la corrupción», lo que está en perpetuo movimiento no es contenido de una verdadera ciencia, ya que ésta debe versar sobre entidades que tengan un cierto grado de estabilidad y universalidad; ⁵² porque, en segundo lugar, hay entidades reales no materiales —Platón pensaba en el alma y no podía aceptar la explicación que de ella ofrecían los atomistas como un agregado de átomos sutiles, aliter, como especialísima ordenación de la materia y también pensaba en ideas no materiales y universales como la Justicia, y porque, en fin, un mundo materialista-mecanicista carece de teleología. ⁵³ Nos hallamos, por otro lado, ante el sistema parmenídeo. No me extenderé sobre él, pues ya se ha hablado en este volumen certeramente. Sólo diré, a vuelo de pluma, que Parménides intentó explicar la realidad lógicamente, en el sentido fuerte de la palabra. Es decir, sólo aquello que cumple las exigencias de la racionalidad deductiva —coherencia interna, carencia de contradicción— y que parte del axioma de la no-contradicción es real. A esa realidad así definida —una realidad bien ideal— le llama *ser*. Y es tan ajustado, lo único ajustado, al pensamiento que deviene su único y posible contenido. Así identifica ser y pensamiento (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν ἰε καὶ εἶναι). Pero esta doctrina generaba consecuencias desagradabilísimas de las que Platón se percató: se negaba el mundo exterior, todo aquello que percibía el sentido común. Tal impacto causó tan rígida filosofía que los atomistas intentaron solucionar la paradoja parmenídea partiendo de su mismo planteamiento, mas invirtiéndolo o materializándolo. Y formularon otra paradoja: tanto el ser como el no ser existen: el primero son los átomos, el vacío el segundo. ⁵⁴ Ante tal situación, Platón emprende una importante tarea: la clarificación y definición de qué sea la realidad, el conocimiento y sus contenidos. Y, en mi opinión, es la primera vez en la historia de la filosofía y de la ciencia en que se definen estas cuestiones con precisión y exactitud.

El conocimiento es como una línea dividida en dos grandes partes que, a su vez, se subdividen en otras dos. Pero dejemos que sea Platón quien nos lo explique:

50. «Καὶ φασι τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ δεῖ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἰσθησιν» (Arist. *Física* θ 3, 253 b 9).

51. Cfr. *Sofista* 246 a y sigs.

52. S. Körner, *Introducción a la filosofía de la matemática*, México, Siglo XXI, 1967.

53. Un repaso histórico interesante puede verse en *Fedón* 95e-99d.

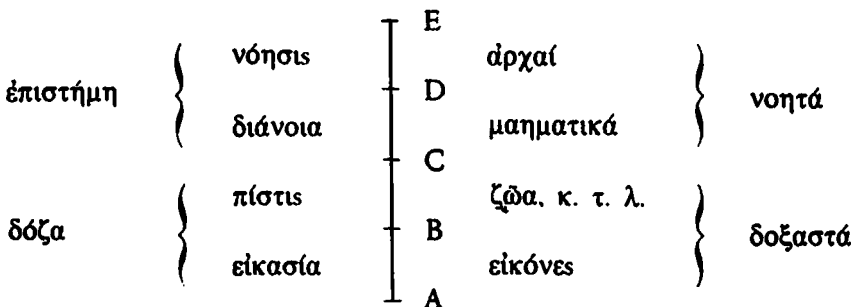
54. Platón rechaza el mecanicismo en el *Sofista*, por pensar que excluye la teleología.

«Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes, ante todo, a las sombras, y en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes... En segundo lugar, pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas... Considera ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible. (Hay que dividirlo) de modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes (CD) sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas (BC), partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión, y la segunda (DE), partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría (*República*, §10a-c).

Y después, tras haber explicado este difícil pasaje, entre §10c y §11d, en §11e concluye:

«Lo has entendido con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia (νόησιν) al más elevado; el pensamiento (διάνοιαν) al segundo; al tercero dale la creencia (πίστιν) y al último la imaginación (εἰκασίαν), y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica».⁵⁵

El siguiente diagrama nos ayudará a comprender el texto platónico:



55. Es inagotable la bibliografía sobre estos pasajes de la *República*. La traducción es la

Con esta visión del conocimiento Platón se desembaraza de incómodas teorías filosóficas anteriores y contemporáneas: Heráclito, Parménides, los sofistas y los materialistas. Para el Académico, los filósofos anteriores definieron estrechamente el conocimiento y la realidad. Para Parménides el cosmos sólo era su substitutivo formal: el ser. Para los otros mentados, la materia. En Platón la cosa se presenta de bien distinta manera. Comencemos por la πίστις, creencia.⁵⁶ ¿Qué contenidos corresponden a la πίστις, o, aliter, qué conocemos con esta operación del alma? Según Platón, «los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas», es decir, el mundo de la naturaleza y el del arte, que son los objetos reales *imaginados* por los contenidos de la εἰκασία, es decir, los εἰκόνες. Como la creencia, junto con la εἰκασία, pertenece al reino de la opinión (δόξα), hemos de entender que Platón nos quiere decir que ese conocimiento no es ni mucho menos el más perfecto. Existe el mundo exterior y su correspondiente conocimiento, pero ese conocimiento no es verdadera ciencia. Sólo creencia. La opinión es definida como «una potencia, distinta del saber (ἐπιστήμη), que también es una potencia, por lo cual no cabe que lo conocible y lo opinable sean lo mismo... Si lo conocible es el ser, lo opinable, puesto que tampoco es ignorancia —la ignorancia versa sobre lo que no existe—, es algo más obscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia» (*Rep.* 478c. Parafraseo de la traducción de la edición citada). Ahora bien, quienes efectúan juicios equivocados sobre el mundo exterior, están en una situación de εἰκασία, de imaginación. Traducimos así porque parece que Platón quiere decir que el estado mental del que profiere un juicio falso es parecido al de aquel que toma las visiones de las imaginaciones o de los sueños como cosas reales o verdaderas. Así lo interpretan Adam, Diés, Lindsay, Cornford y Baccon —cfr. nota 2, pág. 222 de la edición de la *República* de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, antes referida. Los prisioneros (δεσμῶται) de la caverna serían quienes creyesen que el verdadero conocimiento, la verdadera ciencia se agotaba en la conjunción εἰκασία/πίστις.⁵⁷

La δῖα νοῖα sería el tipo de conocimiento que versase sobre los a priori. Pla-

de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto Estudios Políticos, Madrid, 1969.

56. Platón usa el término *creencia* de forma similar a como lo hará D. Hume: *Abstract of a Treatise of Human Nature*, Cambridge University Press, 1938.

57. En notas 1 y 2 de pág. 222 de la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, de la citada edición, se recogen las traducciones que se han ofrecido para tan difíciles términos.

tón habla de las matemáticas y la geometría. Lo científico de esta parcela de conocimiento radica en la deductividad y coherencia interna. Por eso se suele traducir por «pensamiento deductivo». Ahora son prisioneros de la caverna aquellos que crean que éste es el conocimiento más perfecto. ¿Por qué no lo es? La respuesta a esta pregunta nos introduce de lleno en otro importante tema. Y espinoso: la teoría de las ideas.⁵⁸

6. Teoría de las ideas

Platón distingue claramente entre matemática pura y aplicada. Ésta última describe los objetos empíricos, en tanto que la matemática pura describe Formas o Ideas. Lo que Platón critica es que se tome la matemática aplicada como matemática pura. Así expresa tal diferencia en *República*-510d:

«Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números pares y los impares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso, las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conociesen, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían... Y se sirven también de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas sino en aquello a que ellas se parecen, discuriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos, y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera, sino por medio del pensamiento» (parafraseo de la citada traducción de J. M. Pabón y Fernández Galiano de la mencionada edición).

La matemática aplicada es inconsciente de su tarea de fundamentación; los matemáticos funcionalistas convierten las hipótesis en principios axiomáticos. Hay que superar este error y captar las Formas matemáticas.⁵⁹

La primera caracterización de qué sea una Idea es que las ideas son entidades existentes que pueden definirse con precisión. Tal definición exacta sólo puede

58. Por razones de espacio ofrezco una resumida explicación de la teoría de las Ideas.

59. S. Körner, *op. cit.*, pág. 15.

efectuarse por medio del Intelecto (no ya por la διάνοια sino por la νόησις). Decimos que el Intelecto aprehende la esencia de las Formas. Éstas no tienen nada que ver con el mundo sensible. La característica de los sensibles particulares es que en ellos anida la contradicción. Y Platón argumenta que es autocontradictorio que una entidad sea a la vez algo y su contrario. Prescindiendo de detalles y de aspectos falaces en las argumentaciones platónicas a propósito de la teoría de las Ideas,⁶⁰ afirmaré que la segunda característica fundamental de las Ideas es que mediante éstas vemos o nos percatamos que existen dos mundos, más perfecto el uno, imperfecto el otro, el sensible. ¿Qué quiere decir esto? Me serviré de una puntualización de B. Russell:

«Sea ABC un triángulo rectilíneo. Es contrario a las reglas preguntar si ABC es realmente un triángulo rectilíneo, aunque, si es una figura que hemos trazado nosotros, podemos estar seguros de que no lo es, porque es imposible trazar líneas absolutamente rectas. En consecuencia, las matemáticas nunca pueden decirnos lo que es, sino solamente lo que sería si... No hay líneas rectas en el mundo sensible; por tanto, si la matemática ha de tener una verdad más que hipotética, debemos encontrar evidencias en favor de líneas rectas suprasensibles en el mundo suprasensible. Esto no puede hacerlo el entendimiento, pero puede hacerlo, según Platón, la razón, que muestra que hay un triángulo rectilíneo en el cielo, del cual las proporciones geométricas pueden ser afirmadas categóricamente, no hipotéticamente».⁶¹

Podríamos salir al paso para solucionar el espinoso problema de la teoría de las ideas, diciendo que éstas son sólo un correlato optimizado, una *proyección* perfeccionada, un *desideratum* de perfección del mundo variable e imperfecto pero no definible precisamente. Mas no es esto sólo. Y con ello nos deslizamos a la tercera e importante característica de la teoría de las Ideas.

Platón fue un continuador y racionalizador de las viejas teorías órfico-pitagóricas sobre el alma, su inmortalidad y la otra vida. Éste es el lado místico de la teoría. Aun cuando hoy en día hay una exagerada tendencia a eliminar todo lo que a misticismo huele, sobre todo si tiene alguna relación con el mundo de la ciencia, hay que afirmar que no sucedía así entre los griegos. Las doctrinas órfico-pitagóricas rezaban más o menos como sigue: existen dos mundos, el perfecto de la otra vida y el imperfecto de aquí abajo. El alma pertenece al primero, pero en

60. Platón se percató de las dificultades y flancos flacos de su teoría y en un alarde de honradez intelectual la sometió a crítica en su diálogo *Parménides*.

61. B. Russell, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 118-119.

virtud de un original pecado⁶² cayó en la cárcel del cuerpo —la teoría del σῶμα-σῆμα—. El alma ha de purificarse mediante la virtud. Si ésta no ha sido excelente, tras la muerte se reencarnará. La dignidad de los individuos (hombres, animales, plantas) en los que se reencarne dependerá del esfuerzo realizado y excelencia conseguida en la vida anterior. Así seguirá el ciclo de las reencarnaciones hasta el descanso definitivo en la divinidad. Estas ideas las recoge Platón en muchos diálogos. A título ejemplificativo recuérdese el libro X de la *República*, donde aparece el bellissimo mito de Er. En la otra vida hemos visto lo perfecto: la Justicia, la Belleza, la Unidad, la Circularidad; en ésta, a veces, recordamos. El verdadero conocimiento es recuerdo (ἀνάμνησις). Podemos sacar tres consecuencias importantes: que las ideas y sus relaciones no son estados de nuestra mente, sino que existen en sí y por sí en la otra vida y nuestra razón las aprehende recordándolas en la medida de lo posible. *El mundo sensible no es despreciado ni negligido* como en Parménides; tiene un valor y una función, la de con su lejana similitud *incitarnos* al ascenso y profundización en el recuerdo. Un cuerpo parcialmente bello nos debe impulsar a captar por la razón qué es la Belleza. *Ello sólo puede hacerse mediante la dialéctica*. «Une rose seule c'est toutes les roses et celle-ci, l'irremplaçable, le parfait», escribió Rainer Maria Rilke. El lenguaje muestra la maravilla de tal proceso dialéctico. No en vano dijo el Académico que la estructura de las cosas se hallaba contenida en el lenguaje. *No se puede construir ciencia sin términos universales*. La doctrina mística de las ideas está cruzada con un planteamiento lógico-lingüístico. O al revés. Depende dónde pongamos el acento, mas históricamente la doctrina se generó conjuntamente.⁶³

También las ideas son los géneros supremos, los principios an-hipotéticos sin los que nada podría comprenderse. Son los organizadores de la realidad y de la comprensión; son la condición necesaria de la estructura de la realidad y de la aprehensión de la misma.

Las ideas existen por sí y en sí, se relacionan entre ellas y no son puros estados de nuestra mente.

En el *Sofista* (246a-247c) se intenta definir el Ser y se ataca a los materialistas que consideran que su esencia radica en la tangibilidad. Y Platón concluye tajantemente que es ilícita tal identificación.

62. La mitología lo narra bellamente: Los Titanes despedazaron al niño-Dios Dionisos, comiéndose su corazón. Zeus los fulminó con su rayo y los convirtió en cenizas. De ellas surgió el hombre en su dualidad: mortal por las cenizas del pecado, inmortal en cuanto a su alma, porque ya habían comido lo divino.

63. B. Russell, *op. cit.*, pág. 20.

«Los unos hacen bajar a la tierra todo desde el cielo y lo invisible... y afirman que es únicamente lo que ofrece resistencia y tacto y definen como idénticos cuerpo y ser... Los que disputan contra estos, desde arriba, en cierta región de lo invisible se defienden con mucha precaución, sosteniendo que ciertas formas inteligibles e incorpóreas son el verdadero ser, y los cuerpos que defienden los otros, y lo que llaman esos otros verdad, desmenuzándola en sus razonamientos, la llaman un llegar a ser que se da como si fuese ser. Y entre unos y otros acerca de tales cosas una batalla inacabable, amigo Teeteto, se da siempre y eternamente... Entonces, en estas dos clases examinemos y tomemos razón de a qué llama cada uno por su parte ser... ¿Consideran —los materialistas— que el alma está entre las cosas que son? *Teeteto*: Sí. *Extranjero*: ¿Y qué más? ¿No dicen que un alma es justa y otra injusta, una prudente y la otra insensata? *Teeteto*: ¿Y qué han de decir? *Extranjero*: ¿Es que no será cada una de ellas lo que es por participar de la justicia y por la presencia de ésta, y lo contrario por la de los contrarios? *Teeteto*: Sí, también reconocen esto. *Extranjero*: Entonces lo que es posible que se presente o que falte en otra cosa, afirmarán que es en absoluto algo. *Teeteto*: Lo afirman, pues. *Extranjero*: Pues existiendo la justicia y la prudencia y las restantes virtudes y sus contrarios y también el alma en la que éstas están ¿dirán que algo de estas cosas es visible y tangible o que todo es invisible? *Teeteto*: Es verdad que casi nada de esto es visible. *Extranjero*: ¿Pues qué hay de lo que es tal? ¿Es que dicen que tienen cuerpo? *Teeteto*: A todo esto no responden de idéntica manera, sino que les parece que la misma alma tiene cierto cuerpo, y por lo que hace a la prudencia y a cada una de las otras cosas que has preguntado, sienten vergüenza de atreverse, o a confesar que no está ninguna entre las cosas que son, o a sostener que todas son cuerpo».⁶⁴

7. La dialéctica

Un planteamiento parecido se efectúa al final del libro V de la *República*. ¿Cómo se llega a la captación de las Ideas? Mediante el método dialéctico. ¿Qué es la dialéctica y cómo la concibe Platón? Podríamos encontrar muchas definiciones diseminadas a lo largo y ancho de los diálogos. Pero acaso la más interesante sea aquella que reza:

«Entonces, Glaucón, dije, ¿no tenemos ya aquí la melodía misma que el arte

64. *Sofista*, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Torvar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

dialéctico ejecuta?... Cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.

—Exactamente —dijo.

—¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?

—¿Cómo no?...

—Entonces, dije yo, el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo, para pisar allí terreno firme». (*República* 532/533c, de la mencionada traducción).

En este pasaje está definida la dialéctica con gran precisión. Y hay que notar que Platón llama a tal método armonía (νόμος) y viaje (πορεία). Todos los diálogos son una muestra de lo que es el proceso dialéctico: arrumbar mediante las adecuadas negaciones las hipótesis que los antagonistas habían sentado como tesis hasta que emerja la verdad, que radica en el lenguaje o sólo en él puede darse. Puede decirse que Platón se refería más al pensamiento que al lenguaje. Pero ¿qué es aquél, sino un silencioso hablar?

«Pues es lo mismo pensamiento que discurso (οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν), ya que ¿no es el diálogo que el alma tiene dentro consigo misma lo que nosotros llamamos pensamiento? (*Sofista* 263 e4).

Si bien el lenguaje sirve para describir el engañoso mundo de los sentidos, también, y precisamente porque es *dianoético*, sirve para mostrar las contradicciones del mundo de lo sensorial. Este lenguaje dianoético es, no el lenguaje roto ni mentiroso, sino el *armonioso*. Y este *proceso* dialógico es un *viaje* ascendente y descendente. Es sumamente probable que viaje, proceso, método, en el sentido parmenídeo de la palabra,⁶⁵ sean términos que la concepción religiosa prestó a la filosofía y que Platón tan sabia como bellamente utilizó. Y precisamente la idea de movimiento constituye la constante de las variadas versiones de la historia del concepto «dialéctica».⁶⁶ Y así se nos dice en el «Sofista» cómo existe una estruc-

65. Es interesante resaltar cómo el antidialéctico Parménides planteó también como un viaje el proceso hacia la verdad.

66. Muy bien queda resaltada tal idea en el libro de R. Valls Plana, *La Dialéctica*, Barcelona, Montesinos Editor, 1981, pág. 7. Allí se dice: «El autor de estas páginas opina que del repaso histórico del tema se desprende una conclusión que podemos anticipar, a saber: que los variados usos de esta palabra retienen siempre un fondo

tura de ideas que están en la cúspide de todo, a las que se ha llegado mediante y a través de un movimiento de la razón, utilizando el discurso. Y obviamente esa estructura desde la cual todo se puede analizar o a la cual todo debe ajustarse son los conceptos de ser, no ser (entendido como diferencia), movimiento, quietud, mismidad y alteridad. Tras el proceso dialéctico ascendente llegamos al reino de las ideas. Así, Platón dice que la dialéctica es la ciencia que sabe «a través de razonamientos cuáles de los géneros concuerdan con otros, y cuáles son incompatibles entre sí» (*Sofista*, 253b10 c1). Y más adelante (*Sofista*, 253d5e1):

«Entonces, el que es capaz de hacer esto, puede percibir una figura en muchas, estando cada objeto separado, extendida a todos ellos, y otras muchas figuras diferentes entre sí comprendidas por una exterior, y a su vez una en la que se reúnen muchos conjuntos, y muchas perfectamente definidas: esto, en lo que cada una de las cosas puede tener en común y en lo que no, es saber dividir por clases». (De la mencionada traducción).

Quedan dos problemas por solucionar, a saber, qué es la dialéctica descendente y cómo el mundo exterior, no desdeñado por Platón como hemos visto, se ajusta a las Ideas, aliter, cómo es visto el mundo en su formalidad. Ambas preguntas son una en realidad. Ya hemos probado cómo el Mito de la Caverna es una maravillosa ventana a través de la cual se puede otear todo el panorama de la filosofía platónica. Pues bien, allí se nos mostraba cómo el filósofo liberado que había contemplado la luz de la verdad se veía en la obligación de tornar a la caverna con una misión pedagógica. Es evidente que Platón aludía al compromiso político en general y al particular de renovación ético-política de Sócrates, que le costó la vida. Mas también hay que ver en ese descenso un aspecto más teórico: *la dialéctica descendente. A la luz de las ideas hay que captar el mundo sensible*. Desde las ideas más generales y por medio de sucesivas divisiones se desciende hasta las cosas concretas, para captar la esencia de las mismas. Como muy bien lo ha destacado R. Valls Plana:

«Platón consigue así formular un ideal latente en la filosofía desde su nacimiento, decir lo que la cosa es. Si, pues, la definición dice qué es aquello que es,

común, muy genérico ciertamente, pero muy resistente al desgaste y que permite innumerables variaciones: Este fondo común consiste en dos elementos que siempre se conjugan cuando se habla de dialéctica: movimiento y negación. Según ello, calificamos de dialéctico todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación». Y esto es lo que acace precisamente en los diálogos platónicos.

la dicción se ajusta a la cosa tal como es en sí, nos ofrece la *esencia* de la cosa y ésta ya no puede engañarnos con falsas apariencias». ⁶⁷

Ya no son prisioneros quienes este proceso comprenden. Llegados a este punto creemos estar en disposición de explicar un difícil concepto platónico: el bien. *El bien es la comprensión del proceso dialéctico en su totalidad ascendente y descendente*. Pero el bien no es sólo eso. Es también algo que supera y está por encima de las ideas. Por una parte es la divinidad creadora del cosmos de acuerdo con los paradigmas ideales. Pero también tiene mucho que ver con lo que se llama virtud, la virtud que poseen los mejores, que son los que saben, los que conocen y, por ende, los únicos que pueden introducir la racionalidad en la vida público-política. Todo ello está maravillosamente expresado en *República* 517c, donde se afirma:

«En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe y con trabajo es la idea de bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en las cosas todas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública». (De la mencionada traducción).

Acorde con los modelos tecnomorfos, con los paradigmas elitistas religioso-políticos de los pitagóricos, para quienes la verdad es un oculto misterio que se revela a los pocos, la filosofía platónica deviene reducto sagrado y difícil, aliter, deviene una filosofía selectiva. ⁶⁸ Y así, con la pretensión de conseguir un estado universal, por natural, en estrechísimo isomorfismo con el alma, establece el siguiente esquema:

- Los ἄρχοντες (gobernantes), que son los mejores, son el elemento racional, λογιστικόν, de la polis, así como en el alma la racionalidad es la mejor parte. Ambos, gobernantes y alma, poseen la sabiduría (σοφία).
- Los guardianes, φύλακες, que deben ser como el querer apasionado del alma, θυμοειδές, poseen el valor (ἀνδρεία).

67. R. Valls Plana, op. cit., pág. 36. Sobre este tema, cfr. el libro de Nuño Montes, J. A., *La dialéctica platónica*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.

68. La filosofía, la *Weltanschauung* platónica, se ha levantado, a su vez, en modelo de ulteriores civilizaciones y culturas: «saber para detentar el poder», ése podría ser el lema que a la flor y nata del poder le ha impulsado a la hora de erigir los centros de cultura máximos: las universidades.

- Los productores o trabajadores, *δημιουργοί*, que se corresponden con la parte más baja del alma, los apetitos, *ἐπιθυμητικὸν*, exhiben la templanza, *σωφροσύνη*. Esta virtud es en realidad propia de todas las clases, pues es la virtud que supone la aceptación de la función que a cada clase compete. Evidentemente aquellos que la deben aceptar como suya para evitar cualquier tipo de revolución en la polis es la clase de los *δημιουργοί*. Pero no hay que olvidar que es necesaria a todas las clases. La Justicia (*δικαιοσύνη*) sería la virtud de la totalidad, es decir, la armónica persistencia del conjunto.

8. El viejo Platón. La creación. El problema de la conexión entre el mundo ideal y el sensible

Que Platón no olvidaba el mundo sensible, que éste en su creación ha sido producido de acuerdo al modelo de las ideas y por un divino demiurgo, se nos muestra con toda claridad en el *Timeo*.⁶⁹ Por diálogos anteriores sabemos de la incontestable creencia platónica de que el cosmos es creación divina. (Cfr. *Sofista* 265c/d y 266b. De la edición mentada). El *Timeo* nos mostrará cómo se opera tal creación. Lo cual explica un importante y espinoso tema de la filosofía platónica: *el de la participación*.

El «Timeo», diálogo realmente complejo, se abre con el Mito de la Atlántida que nos introduce en el pasado mítico de los atenienses que florecieron con la más bella de las realizaciones políticas. La idea de una *aetas aurea* primigenia no es algo propio de Platón, sino anhelo profundo de parte de la civilización griega. Anhelo que va unido a la teoría del tiempo cíclico. Así Hesíodo.⁷⁰ En varios diálogos Platón retomaría la idea. Así, en el *Político* y en *República*. El *Timeo* pretende inicialmente la instauración de la República perfecta.

«Llevemos al orden de la realidad la ciudad y el tipo de ciudadanos que ayer cual ficción representaste» (Tim. 26d).

Con este «ayer» se está refiriendo, presumiblemente, a su anterior obra *La República*. La posibilidad de realización de ésta se basa y fundamenta en la naturaleza del hombre y de su alma. Lo cual implica una teoría sobre el alma y un

69. Una de las mejores obras sobre la cosmología de Platón es la de Cornford, *Plato's Cosmology. The Timeaus of Pl. Translated with a Running Commentary*, Londres, 1956.⁴

70. Hesíodo: *Los Trabajos y los días y Teogonía*, Madrid, Gredos, 1980.

preciso conocimiento de ésta. Ahora bien, también implica un necesario conocimiento de la naturaleza del mundo, del cosmos. Isomorfismo entre individuo y cosmos. Como vemos, idea bien heraclítica, por otra parte. Aun cuando la enorme discrepancia entre aquel a quien llaman *el obscuro* y el Académico radica en la diferencia que existe entre inmanentismo y trascendentalismo. El universo, el cosmos, con sus aspectos materiales, perceptibles por los sentidos, existe. Pero, ¿qué es el cosmos? Obviamente no se reduce sólo a aquello que es perceptible sensorialmente. Corrijamos, pues, la pregunta: ¿qué es el cosmos *esencialmente*? o, aliter, ¿cómo es captado el cosmos por la razón? La característica primera y fundamental es su *proporción y armonía*. Es también un todo que posee una vida propia. Por eso es un organismo, un animal vivo.⁷¹ La creación ha de entenderse como un acto de bondad divina ¿Por qué? Porque el dios geómetra, todo razón, entiende y realiza la creación como un paso de lo desordenado a lo ordenado. Y ese orden consiste en que el cosmos posea las características matemáticas de la proporción. Y ese orden es lo armonioso, lo bello, lo mejor. Las viejas cosmogénesis re-interpretadas a la luz de la razón. El cosmos, ser material y espiritual a causa de su alma, tiende a asemejarse, en la medida de lo posible, al ser eterno, porque imita al Creador, ser eterno «par excellence». ¿Cómo lo imita? Porque la esencialidad del cosmos radica en lo no material, en la proporcionalidad, en las Ideas. Por eso el Cosmos es esférico, al ser esta figura la más perfecta, en la que se contienen todas las figuras y en la que la distancia del centro a los extremos es siempre igual. Los cuatro elementos básicos compositivos del *cuerpo* del cosmos están armonizados por una proporción, y además la razón ve en ellos la *formalidad geométrica*. Pero, como el individuo humano, el cosmos tiene alma. ¿Cómo formó Dios el alma del mundo? A través de las aplicaciones de las relaciones de ideas. Tomando Dios una substancia indivisible, «la naturaleza de lo mismo», la adicionó a otra substancia divisible, «la naturaleza de lo otro» (son las mismas ideas que formalmente aparecían en el *Sofista*), creando así una tercera substancia que comprendía la naturaleza de lo mismo y de lo otro. Mezclando estas tres substancias el Demiurgo produjo una sola, la cuarta substancia. Y Dios procedió a dividirla proporcionalmente. Se formaron siete partes 1-2-3-4-8-9-27, constando de dos progresiones matemáticas, una de razón =2 (1, 2, 4, 8), y otra de razón 3 (1, 3, 9, 27). Estas siete porciones están destinadas a formar los siete planetas. ¿Cómo se conjunta el alma con el cuerpo?

«Haciendo coincidir el punto medio del alma y el punto medio del cuerpo, los armonizó. Así, el alma, extendida en todas direcciones, desde el punto medio

71. La medicina fue una de las técnicas en las que más se inspiró Platón.

hasta los extremos del cielo, rodeándolo de círculos por la parte exterior y girando circularmente en ella misma sobre sí misma, comenzó con un origen divino su vida inextinguible y razonable por toda la duración de los tiempos. De esta manera nacieron, por una parte, el cuerpo visible del cielo, y, por otra, invisible, pero partícipe del cálculo y la armonía, el alma, la más bella de las realidades engendradas por el mejor de los seres inteligibles y que existen eternamente» (*Timeo*, 36e/37a y sgs. Las citas del *Timeo* están tomadas de A. Rivaud, «Les Belles Lettres», París, 1970).

Sería largo ofrecer una explicación de toda la obra cosmológica que comentamos. Pero, antes de finalizar, me interesa resaltar un par de temas importantes. En este diálogo se nos habla de la creación de las especies y del hombre. Y se toma el tema de la reencarnación. Y luego Platón formula su teoría de la *religión astral*. El Demiurgo creó los dioses, o divinidades, que asimila con los siete planetas. Una vez formados, el Demiurgo les dirige un discurso encargándoles de la creación del Hombre. ¿Cómo han de crear al hombre? De manera que imiten su poder: el poder de los dioses y el poder del Demiurgo, en la medida de lo posible. Se podría hablar de una emanación «de perfección». Para formar al hombre hay que mezclar la parte inmortal —el alma— con la mortal. Las semillas de la parte inmortal les habían sido entregadas a los dioses por el Demiurgo. Así, los dioses, siguiendo las leyes fatales del Demiurgo crean al hombre, compuesto de cuerpo y alma. El alma, a su vez, se compone de una parte más elevada, inmortal, ubicada en la cabeza y una mortal, situada en el pecho, rasgada por dos instintos, el que participa del valor y ardor guerreros y el del deseo, situado este último en el vientre. Se trata de una fisiología o una materialización de temas que ya conocíamos desde la *República*. ¿Qué es la Justicia?, podríamos preguntarnos al final de este trabajo. La armonía de las tres partes del alma, armonía que implica una jerarquización y una supeditación: el valor ha de ser voluntad de servicio a la racionalidad y ambos han de controlar a los deseos inferiores. Y al hilo de esta estructura se ha de construir el Estado. En virtud de este naturalismo u organicismo su República será estable y universal. ¡Cuánto rodeo para justificar a Esparta!, podría alguien decir. Pero la cosa es más compleja. Aparece el eterno y pregnante concepto griego de *physis*. El alma por medio de su razón debe asemejarse a la justicia y al orden del cosmos. (*Timeo*, 89d).

El tema de la creación de los humanos está cruzado con otro: el de la reencarnación, viejo problema ortivo en los círculos órfico-pitagóricos, y que surgió para explicar problemas sociales y psicológicos producidos por aquéllos, como muy bien afirma Dodds. Tampoco se puede expurgar a Platón de una intencionalidad política o ideológica. Primero fue creado el hombre; su alma, si se aparta de

la justicia, degenera en mujer en la próxima encarnación; el alma de la mujer, si persiste en la injusticia, degenera reencarnándose en algún animal. ¿Qué nos quiere decir el *Timeo* con su fantasiosa explicación del cosmos?

A lo que yo entiendo, Platón intentó en el *Timeo*:

- Racionalizar la cultura religiosa tradicional órfico-pitagórica.⁷²
- Mostrar cómo las Ideas se pueden ejemplificar o cómo el mundo todo, la totalidad de la *physis*,⁷³ se acuerda a las ideas y se organiza según ellas.
- Exponer su concepción del alma y la dependencia del hombre respecto de la divinidad.⁷⁴
- Manifestar cómo de esta concepción surge una teoría política y una concepción del Estado muy acorde con su ideología y con ciertos cambios que se estaban operando y necesitaban una explicación y una nueva formulación política alternativa. Platón creía en la divinidad, pero era lo bastante perspicaz como para percatarse de que no podía mantenerse la creencia en los viejos dioses antropomorfos.

Pero también era lo suficientemente perspicaz como para percatarse de que el pueblo necesita un conglomerado de creencias. Así llego a una solución de compromiso: la dualidad religiosa; dioses para el pueblo y dioses para los filósofos.⁷⁵

9. El hombre. Su vida

¿Quién fue tal ateniense que escribió tan portentosa obra y al que siempre se retorna, o bien airadamente, o bien agradecidamente? ¿Quién, este poeta y filósofo que irrita o cosecha adhesiones sin par?, ¿quién, del que se hace bandera desde distintas banderías? Platón nace en el 427 a.C., al comienzo de las Guerras del Peloponeso (431-404 a.C.). Murió en el 347. Su padre, del *demo* (barrio) de Colito, se llamaba Aristón. El nombre de su madre, Perictione. Ilustrísimas y aristocráticas familias, siempre en la cúspide de regímenes aristocráticos y oligárqui-

72. Dodds, *op. cit.*, pág. 197.

73. Platón recupera la tradición unitaria del rancio concepto de *physis*. «Physis significa el cielo y la tierra, la planta y el animal y, en cierto sentido, también el hombre», nos dice Heidegger a propósito de los presocráticos. Heidegger, *Sendas Perdidas* (La sentencia de Anaximandro), Buenos Aires, Losada, 1960. Lo que sucede es que en Platón lo existente, esa vieja *physis* existente, se entiende ya conceptualmente.

74. Cfr. Dodds, *op. cit.*, pág. 201.

75. Dodds, *op. cit.*, pág. 207.

cos. También podemos ver aquí *otra* variable del odio de Platón a las democracias. Los antepasados de su padre se remontaban hasta el legendario rey Codros, los de su madre hasta Solón. Tenía dos hermanos y una hermana: Adeimanto, Glaucón y Potona. Ésta fue la madre del sucesor de Platón en la Academia, Espeusipo. La madre de Platón casó en segundas nupcias con el acaudaladísimo Pírilampes. Los años inmediatamente anteriores a las Guerras del Peloponeso fueron especialmente difíciles para Atenas. Las luchas y oposiciones eran cruzadas: la oposición del pueblo y los oligarcas; los partidarios de la paz con Esparta pensaban que Pericles debía ser removido a fin de evitar así la guerra; la sórdida oposición de los clericales frente a los ilustrados círculos que entornaban con su amistad a Pericles, y uno de cuyos representantes más brillantes era Anaxágoras.⁷⁶ Y así fueron cayendo los amigos de Pericles. Y los de Platón, pues decretos como el de Diopiteas, el agitador clerical,⁷⁷ junto con odios y envidias, posibilitaron el posterior proceso de Sócrates. Cayó su padraastro Pírilampes. Tío de Platón, hermano de su madre, fue el político Cármides, así como el funestamente célebre Critias, primo de ella. Casi todos sus familiares han quedado immortalizados en los diálogos.

9.1. Hitos de su formación intelectual. Su conducta política

La formación de un así privilegiado muchacho tuvo que ser exquisita. Y, efectivamente, sus diálogos de tal manera lo muestran. Pensemos en la *República*, donde sus conocimientos de la matemática, geometría, filosofía, ciencias positivas, del arte, la literatura son proverbiales. Por Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, Londres, William Heinemann, 1972 —libro III—, sabemos que escribió poemas, un ramillete de bellos amorosos epigramas. Compuso ditirambos y una tragedia que quemó al conocer a Sócrates, a fin de dedicarse a la escritura de la filosofía. También fue relevante su cultivo de la gimnástica. Cosechó una victoria infantil en los Juegos Ístmicos. En su juventud estudió la filosofía de Heráclito con Crátilo.

Platón pensó dedicarse a la política activa en su juventud, se desengañó de los avatares políticos de Atenas, intentó aplicar sus teorías políticas en la corte de los tiranos de Sicilia con nuevo y profundo desengaño, y su contribución posterior hay que entenderla en el sentido de lo que vamos a llamar «la gran política».

76. René Kraus, *La vida privada y pública de Sócrates*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, pág. 82.

77. René Kraus, *op. cit.*, pág. 83.

Denomino la gran política a sus obras teóricas, así como a la fundación de la Academia, centro de formación de ilustrados estadistas. Sólo a través de nuevos hombres se podrá cambiar la sociedad, piensa Platón. Pero veamos todo ello siguiendo al mismo Platón en su autobiografía de la Carta VII-*Cartas*, edición bilingüe de M. Toranzo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970:

«Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos, pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos, y he aquí las vicisitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir» (324b/c).

¿A qué acontecimientos asiste en su juventud? La guerra del Peloponeso en su precipitado camino al desastroso fin. Entre 415 y 413 —contando Platón 12 años de edad— la guerra de Sicilia que finaliza con una tremenda ruina para Atenas. Conoció la Revolución de los Cuatrocientos (en 411), una revolución oligárquica. Conoció —con la democracia reinstaurada— la victoria ateniense de las Arginusas. A pesar de haber vencido, se condena a muerte a los jefes de la escuadra por no haber prestado ayuda a los náufragos. Sócrates se opuso a tamaño desatino. René Kraus, en *La vida privada y pública de Sócrates*, Bs. Aires, Edit., Sudamericana, 1966 —págs. 334/340—, recrea maravillosamente la historia. Y conoce, vencida Atenas, la reinstauración de la Oligarquía, marioneta, no de los dioses, sino de Esparta, es decir los Treinta Tiranos, entre los que figuran Cármides y Critias (404 a.C.). Así narra Platón la situación:

«Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución (la ya mencionada de los Treinta Tiranos)... Se daba la circunstancia de que algunos de éstos eran allegados y conocidos míos, y, en consecuencia, requirieron al punto mi colaboración... Yo pensé que iban a gobernar la ciudad, sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor... Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen... No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta» (Carta VII, 324d/325a).

El nuevo régimen era la democracia de los desterrados por el anterior régimen, acaudillada por Trasíbulo y Trásilo.⁷⁸ Una constante del Académico ha sido la atención a la moralidad. Todos sabemos que existen valores inmarcesibles, naturales podríamos llamarlos. Como la no delación, por ejemplo. No sirve decir que la bondad de la totalidad que puede conseguirse con un régimen político justi-

78. René Kraus, *op. cit.*, pág. 351.

fica la conculcación de esos valores perennes. La comisión de un acto tal vicia al sistema y si tal sistema desea regenerarse moralmente lo mejor que puede hacer es evitar en lo sucesivo tales actos. Lo malo e irremediable acaece, cuando la esencia de ese régimen o sistema se basa en la comisión reiterada de tales actos. Platón reprobó el régimen de los Treinta y otros regímenes de entonces por la tendencia que tenían a conculcar los valores del individuo. Esto es algo que hay que aprender del Académico: su preocupación por la regeneración moral y su denuncia de la invasión del individuo por parte de la totalidad. Lástima que en su Estado de las *Leyes* se alentase a la delación. ¡Qué mal le fue por haberse apartado del socratismo moral!

«Ocurrían también bajo aquel gobierno (la democracia de Trasíbulo), por tratarse de un período turbulento, muchas cosas que podrían ser objeto de desaprobación, y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, ciertas gentes tomaran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante, los entonces repatriados observaron una considerable moderación. Pero dio también la casualidad de que algunos que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates» (Carta VII, 325 b/c).

¿Por qué se condenó a Sócrates? Porque su criticismo suponía un cambio y destrucción de todo orden político de entonces. O de siempre, podríamos generalizar. Sócrates ofrece la alternativa moral a todo poder que se asienta sobre egoísmos o tiene líneas de sombra de inmoralidad. La tragedia de Sócrates podría resumirse diciendo que él era un disidente pertinaz y radical. Y ya sabemos lo que se ha hecho, hace y hará siempre con los tales, aunque sean disidentes con razón. Sobre todo con razón.

«Al observar yo tales cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres... consideraba más difícil administrar los asuntos públicos con rectitud... y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales que están mal gobernados, sin excepción... Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político, como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra» (Carta VII, 325c/326b; de la mencionada edición).

¿Qué hizo Platón para llevar a cabo tal programa y reforma?: Sus viajes políticos.

9.2. Los Viajes. A la búsqueda infructuosa de un ideal

«Este era mi modo de pensar al llegar yo a Italia y a Sicilia cuando fui por primera vez» (Carta VII, 326b).

Ya hemos visto la importancia influenciadora que la filosofía y la concepción socrática de la vida ejercieron en Platón. Así, a la muerte del maestro en 399 a.C., Platón, con un grupo de socráticos partió a Megara. Luego viajó a Egipto y Cirene. Allí trabó amistad discipular con el matemático Teodoro. Conoció en la ciudad de Tarento a Arquitas, el pitagórico. Y, como ya hemos mencionado, a través de Crátilo estudió la filosofía heraclítica. Éstos son sus mentores filosófico-culturales: socratismo, heraclitismo-parmenidismo y las teorías órficas, más un conocimiento y reflexión profundos sobre las ciencias matemáticas. Llevó a cabo otros viajes de intención exclusivamente política: deseó poner en práctica sus ideas políticas. Hacia el año 388, y a sus aproximadamente cuarenta de edad, efectúa su primer viaje a Sicilia. Conoce a Dión, cuñado de Dionisio, tirano de Siracusa. Soñó con la posibilidad de implantar la nueva Polis a través de un tirano que poseía poder, pero criticándole duramente su tiranía. El Académico deseaba un poder moral y correcto. Leyendo el libro IX de la *República*, nos percataremos de cuán profundamente odiaba la tiranía. Obviamente, el plan de Platón fracasa. Intenta tornar a Grecia en una trirreme espartana y, a instancias malévolas de Dionisio, que negoció su venta, es vendido como esclavo en Egina, a la sazón en guerra con Atenas. Por suerte, un tal Aníceris lo rescata y pone en libertad.

Hasta 367 permanece en Atenas donde funda la Academia. En 367 a.C., a la muerte de Dionisio, le sucede su hijo, Dionisio II, sobre el que ejercía una gran influencia el platónico Dión. Platón emprende un nuevo viaje a Siracusa. A hacer realidad la República. A convertir a un rey en filósofo. Todo parece ir bien, pero Dionisio, ante las luchas de poder de dos facciones, destierra a Dión, creyéndole un competidor por el Poder. En 366 Platón vuelve a Grecia. En 361 torna nuevamente a Siracusa ante la insistencia de Dionisio y de Dión, que a la sazón se hallaba en la Academia platónica. Y no va solo: este paso entre «Escila y la funesta Caribdis» lo realiza acompañado de los académicos Espeusipo, Jenócrates y Eudoxo. Platón traza un plan de estudios para Dionisio, mas pronto se percata de que el afán por la filosofía del monarca es más ficticio que real. Añádese a esto el hecho de que Dionisio se resiste a repatriar al desterrado Dión. Ello desanima a Platón y en 360 vuelve a Atenas. Desde esta fecha hasta el 347, la de su muerte, se dedicó a escribir, entristecido por otra injusticia del Poder: el asesinato de Dión en 353 a.C., el buen Dión que quería poner en práctica las teorías políticas de Platón, intentando liberar Siracusa de las tiranías...

Bibliografía

A. Fuentes. Ediciones de la obra de Platón

Alline, H.: *Histoire du texte de Platon*, París, 1915.

Jachmann: *Der Platontext*, Nacr. Akad. Gött, Phil.-hist. Kl., 11, Göttingen, 1941.

Estas dos obras ofrecen un estudio completo de la transmisión de los manuscritos que contienen la obra de Platón, así como la historia de los mismos.

Stephanus, H.: *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols. París, 1578, de la que se ha tomado la paginación para todas las ediciones siguientes entre las que entresacaremos: Berkker, I., la primera edición crítica en 10 vols., Berlín 1816-1823; la de Hermann, 6 vols. Biblioteca Teubneriana, Leipzig 1851 y sgs., algunos de cuyos vols. fueron revisados por Wohlrab en 1886-88.

Ediciones castellanas del Instituto de Estudios Políticos:

Cartas, Edición bilingüe, prólogo, notas y traducción de Margarita Toranzo, Madrid, 1954.

Critón, traducción y estudio preliminar de María Rico Gómez, Madrid, 1957.

Fedro, edición bilingüe, notas, prólogo y traducción de L. Gil, Madrid, 1957.

Gorgias, traducción y notas de J. Calonge, Madrid, 1951.

Leyes, edición bilingüe, prólogo, notas y traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 2 vols. Madrid, 1955.

Menón, edición bilingüe, prólogo, notas y traducción de A. Ruiz de Elvira, Madrid, 1955.

Político, edición bilingüe, prólogo y traducción de A. González Laso, Madrid, 1955.

República, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, 3 vols. Madrid, 1969.

Sofista, edición crítica, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, 1969.

Cuando este trabajo se escribe, la editorial Gredos acaba de publicar:

Diálogos de Platón. Volumen I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias Menor, Laques, Protágoras. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducciones y notas por J. Calonge, Emilio Lledó y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1981.

Otras importantes ediciones modernas:

Burnet, J.: *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford Clarendon Press, 1899-1907.

- Diès, A.; Croiset, M.; Méridier, L.; Rivaud, A.; Robin, L.; y Souilhé, J.: *Platon. Oeuvres complètes*, 13 vols., París, Collections des Universités de France, Les Belles Lettres, 1920 y sgs. (bilingüe griego-francés).
- Fowler, H. N.; Shorey, P et aliter: *Plato*, 12 vols., Londres-Cambridge, The Loeb Classical Library, 1914/1929.
- Jowet, B.: *The Dialogues of Plato*, Translated into English with analyses and Introductions, 4 vols. Oxford, 1953.⁴
- Schleiermacher: *Platons Werke*, Berlín, 1804-1809.

Interesa resaltar los índices lexicográficos:

- Ast, F.: *Lexicon platicum sive vocum platoniarum index*, Leipzig 1835-38, reimpression en Darmstadt, 1956.
- des Places, E.: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1964.

La Fundació Bernat Metge ha publicat en edicions bilingües les següents:

Plató. Diàlegs:

- Defensa de Sòcrates, Critó, Eutífró, Laques. Text revisat i traducció de Joan Crexells, vol. I. Barcelona, 1924.
- Cràtil, Menèxen. Text i traducció de Jaume Olives Canals, vol. IV, Barcelona, 1952.
- Ió, Hípias Menor, Hípias Major, Eutidem, text i traducció de Joan Crexells, vol. III, Barcelona, 1928.
- Menó, Alcibiades. Text i traducció de Jaume Olives Canals, vol. V, Barcelona, 1956.
- Fedó, text i traducció de Jaume Olives Canals, vol. VII, Barcelona, 1962.
- Càrmides, Lisis, Protàgoras, text i traducció de Joan Crexells, vol. II, Barcelona 1932.

Tambien los elencos bibliográficos sobre Platón:

- Lustrum Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums* 4 (1959) y 5 (1960).
- Totok, W.: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: Altertum, Frankfurt am Main, 1964.

B. Literatura filosófica sobre Platón

B.1.: Historias de la filosofía griega con capítulos decisivos e importantes para la comprensión de Platón:

- Gomperz, Th.: *Griechische Denker*, Leipzig 1893-1909. Hay traducción castellana, Asunción de Paraguay, 1951/52.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of greek Philosophy*, Cambridge, 1975.
- Jaeger, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Præchter, K.: *Die Philosophie des Altertums*, en Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, 1957¹⁴.

B.2.: Obras generales sobre Platón, así como sobre temáticas parciales

Entre las grandes monografías o estudios totales de la obra completa de Platón, tenemos:

- Bonitz, H.: *Platonische Studien*, Berlín, Vahlen, 1886.
- Crombie, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vol., Londres, 1962-63. Hay traducción castellana en Madrid, Alianza Universidad, 1979.
- Diès, A.: *Autour de Platon*, 2 vols., París, Beauchesne, 1927.
- Grote, G.: *Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres, 1888⁴.
- Grube: *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.
- Ritter, C.: *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., München, Beck, 1910/20.
- Robin, L.: *Platon*, París, 1968.
- Schuhl, P. M.: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1949.
- Tovar, A.: *Un libro sobre Platón*, Madrid, Austral, 1973².
- Wilamowitz-Möllendorf, U. von.: *Platon, sein Leben und seine Werke*, 2 vols. Berlín, 1959⁵.
- Winspear, A. D.: *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940.

Para las investigaciones estilométricas, a fin de determinar la cronología y autenticidad de los diálogos:

- Lutoslawski, W.: *The Origin and Growth of Plato's Logic*, Londres, Longman Green, 1897.

Interpretaciones y polémicas más notorias:

- Crossman: *Plato, to-day*, Londres, 1963.

- Hegel, G. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Heidegger, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1954. Pone el acento en la interpretación de la obra platónica desde la conceptualización que supone la teoría de las ideas y resalta el tema del humanismo en el Mito de la Caverna.
- Levinson, R. B.: *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.
- Popper, K.: *The Open Society and Its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, Londres, 1966.³

Sobre la época y sus aspectos sociales y culturales, tanto de Platón, como de sus predecesores:

- Adrados, F. R.: *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Universidad, 1975.
- Barker, E.: *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Londres, Methuen, 1918.
- Tovar, A.: *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947. Libro especialmente recomendado, tanto por los vastos conocimientos como por la belleza de estilo.

Sobre el tema de la dialéctica:

- Cornford, F. M.: *Teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- Gadamer, H. G.: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1979. Una comparación entre la dialéctica platónica y la de Hegel.
- Robinson, J.: *Plato's earlier Dialectic*, Oxford, 1953.²

Sobre la teoría de las ideas:

- Natorp, J.: *Platons Ideenlehre*, Leipzig, Meiner, 1921.
- Ross, D.: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

Sobre Mitología y Religión:

- Festugière A. J.: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Alcan, 1936.
- Frutiger, P.: *Les Mythes de Platon*, París, Alcan, 1930.

Sobre temas políticos y educacionales:

- Fritz, K. von: *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenberrschaft*, Berlín, 1968.
- Stenzel, J.: *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928.

A propósito del Arte, la Ética y el Amor:

- Gadamer, H. G.: *Platons Dialektische Ethik*, Hamburgo, Meiner, 1968.

- Lledó, E.: *El concepto de «Poiesis» en la filosofía griega*, Madrid, C. S. I. C., 1961.
Robin, L.: *La théorie platonicienne de l'amour*, París, P.U.F. 1907.
Schuhl, P. M.: *Platon et l'art de son temps*, París, P.U.F. 1933.

Aristóteles



Aristóteles, el lugar de la diferencia

Víctor Gómez Pin

1. El arranque y el proyecto

1.1. *Estupor*

«Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por el estupor; al principio, estupefactos ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol, a las estrellas y a la generación del universo. Pero el que se plantea un problema (ὁ δ' ἀπορῶν) o se admira, reconoce su ignorancia (por eso también el que ama los mitos (φιλόμυθος) es en cierto modo filósofo (φιλόσοφος); pues el mito se compone de elementos que dejan estupefacto (ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en busca del conocimiento, y no por ninguna utilidad (οὐ χρήσεως τινος ἕνεκεν). Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina (ἐπρόνησις) comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad (χρεῖαν ἑτέραν), sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. (καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν. Μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν). Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que según Simónides, «sólo un Dios puede tener tal

privilegio, aunque es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada (ἄνδρα δ' οὐκ ἕξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήσιν)». ¹

Aristóteles inserta esta meditación en un capítulo de la *Metafísica* cuyo tema es la expresión *sofía*, sabiduría, y su determinación como ciencia de las primeras causas y los primeros principios. ² Trascendente en su totalidad, el capítulo llega a ser paradigmático en el párrafo citado. Cualquier tentativa de aproximarse a la filosofía, de aprehender lo que constituye su esencia, debe remitirse a estas líneas cuya vigencia no puede relativizarse por referencia a la problemática aristotélica ni tan siquiera a la reflexión propia a los griegos.

La impresión de sagrado que se exahala del texto se sustenta tanto en la inspiración del tono como en la tesis expuesta, eco de la pregunta formulada por Platon en el *Timeo*: «Sea pues el cielo (οὐρανός) entero o el mundo (κόσμος) u otro nombre cualquiera si se revelara más apropiado a designar tal entidad. Planteemos respecto a él la pregunta que —afirmábamos— de entrada concierne a toda cosa: ¿Ha existido siempre y no tiene pues comienzo, o más bien emergió un día a partir de cierto principio?» ³

Estupor y filosofía son correlativos. ⁴ Imposible no buscar la verdad si se entra en estado de estupefacción; mas imposible asimismo buscarla si no se es víctima del estupor. Falso filósofo será aquel que no parta de una radical puesta en tela de juicio del suelo que pisa, si al menos es cierto que el estupor abarca el por qué del universo, el hecho de que la realidad sea κόσμος. Uno de nuestros maestros parisinos forjó a propósito de este texto la expresión griega τὸ πᾶν κεκόσμηται (el todo está ordenado) haciendo de ella el objeto que mediante el estupor es —según la expresión de Ortega— transferido del nivel de la *creencia* al nivel de la *idea*. Pronunciamos la proposición: el todo está ordenado; aprehendemos lo que afirma, reflexionamos sobre su verosimilitud, en fin, nos preguntamos cómo ello

1. Aristóteles, *Metafísica*, 982 b, 11-32. Respetamos la interpretación que de la frase final nos da García-Yerba (contrariamente a Tricot, Warrington y Goheke) de quien conservamos asimismo la traducción excepto por lo que al término θαυμάζειν se refiere.

2. 981 b, 27-28.

3. *Timeo*, 28b.

4. En tal sentido, la interpretación por Ross (Aristoteles Metaphysics I 123) del juego φιλόμυθος - φιλόσοφος, así retranscrita por Tricot:

El mito está poblado de hechos que provocan estupor.

Quien se halla en estado de estupor piensa que ignora.

El que se cree ignorante desea la ciencia.

Por ende, el amante de los mitos es amante de la ciencia (filósofo).

es posible, exigimos el por qué, la razón, el ἀρχή de este hecho que τὸ πᾶν κεκόσμηται. Pregunta radical, inverosímil, inquietante que el filósofo comparte con el rebelde, el marginal, quizás el loco.⁵

La pregunta sobre el por qué del κόσμος es la única que confiere un sentido, una coherencia, a los desarrollos interminables que de Tales a Heidegger han ocupado el pensamiento filosófico. La capacidad de plantearla en términos radicales es medida de la dimensión filosófica de un pensamiento. Pues si esta pregunta, se plantea no de manera metodológica, sin creer en ella, como hipótesis para una aventura en la cual no hay auténtico compromiso,⁶ sino en la dimensión de lo inmediatamente vivido, de aquello respecto a lo cual no cabe distancia alguna, entonces la inquietud no cesa hasta que se haya respondido de una u otra manera, hasta que se haya pasado de *filo*-sofía a *sofía*, encontrado el ἀρχή, garantizado el carácter racional de lo que se muestra, σωζειν τὰ φαινόμενα.⁷

1.2. Sustentar lo que se muestra

Salvar los fenómenos, salvar lo que aparece, encontrar a lo que aparece una base que permita vivir en su seno con seguridad; descartar con respecto al entorno todo asomo de duda. Una base, un fundamento, un ἀρχή, que garantice el hecho que *el todo está ordenado*, o mejor dicho que *hay un todo, un orden*: acceder a la contemplación de este ἀρχή es el proyecto originario de la Filosofía. Pues la filosofía, no es en efecto, otra cosa que la pérdida de unidad con respecto al principio sobre cuya base se reposa, pérdida correlativa de la exigencia del reencuentro.

Evoquemos en este sentido a Heidegger quien en su opúsculo: *¿Qué es la Filosofía?* nos dice que ésta aparece como resultado de un divorcio, de un desacuerdo. La evolución misma de la palabra φιλεῖν refleja este desacuerdo: φιλεῖν pasa de significar ὁμολογεῖν a significar, ἐρασθαι, tendencia o aspiración a... Por

5. No nos extrañemos de encontrar al filósofo en compañía tan pintoresca. El propio Aristóteles (o en todo caso su discípulo Teófrasto) en un fragmento célebre situaba al filósofo junto al místico, el loco y el poeta, personajes todos ellos caracterizados por tener la «bilis negra caliente» es decir, por pertenecer al género de los melancólicos. Al respecto: J. Croissant, *Aristote et les mystères*, p. 40.

6. Encontramos en Descartes el arquetipo de esta duda puramente formal.

7. Al respecto *Metafísica* λ, 8, 1073 b 36: «si queremos dar cuenta de los fenómenos». O aún: λ 8, 1078 a 14-18: «Admitamos que tal es el número de las esferas: habrá pues un número igual de sustancias y de principios inmóviles. Al menos, *ello es lo que razonablemente podemos pensar*, pues que debemos admitirlo necesariamente es algo que otros deberán decidir».

ello φιλεῖν τὸ σοφόν deja de ser correspondencia con el σοφόν (momento que Heidegger identifica a Heráclito y Parménides) para venir a ser ὄρεξις del σοφόν, tensión o deseo del σοφόν, es decir «Filosofía».⁸ Y unas páginas más adelante,⁹ en este mismo opúsculo, Heidegger precisa que «el paso hacia la filosofía, preparado por la sofística, sólo fue dado por Sócrates y Platón».

Sócrates, Platón y —añadimos nosotros— Aristóteles son los primeros filósofos por ser los primeros en quienes aparece con claridad que nuestra relación a lo fundado exige nuestra relación al fundamento, es decir, son los primeros pensadores en quienes se pone de manifiesto la supresión del acuerdo originario con el fundamento.

1.3. Del ἀρχή y del tiempo

«Ciencia de las primeras causas y principios». Así define Aristóteles a la Filosofía.

En el anterior desarrollo hemos hecho un esfuerzo por asignar a esta ciencia un arranque en el tiempo (arranque que, siguiendo los pasos de Heidegger, intentábamos identificar a la obra de Platón y Aristóteles).

Ahora bien: ¿la definición dada de la filosofía es compatible con esta asignación temporal? La aceptación del tiempo como marco en el que un principio del filosofar viene a inscribirse, ¿no contradice la presentación de la filosofía como

1. *Extrañeza* o *estupor* (τὸ θαυμάζειν) ante lo que se presenta en correlación con:
- 2) Reconocimiento de la propia ignorancia respecto al fundamento de lo que así sorprende¹⁰ y
- 3) Búsqueda del principio (o de los principios) de que ahora carecemos que daría cuenta de los fenómenos?¹¹

Si la filosofía es estupor ante la entidad de todo cuanto aparece, o más bien descubrimiento del carácter *fenoménico* (no nos atrevemos a decir fenomenal)¹² de

8. Traducción francesa, p. 12.

9. Traducción francesa, p. 23.

10. «Percibir una dificultad y extrañarse es reconocer la propia ignorancia (Met. A2 982 b 17).

11. «Puesto que buscamos los principios y causas supremos». Met. 1003a 26.

12. Fenómeno es aquí tomado en el sentido hegeliano, a saber: aquello que no posee en sí su propio fundamento, y que por consiguiente hasta que no accede a éste reposa en su propia nulidad: «die Wahrheit der Existenz ist... zu ihrer Grundlage ihre

todo aquéllo a que nos relacionamos, es evidente que el estupor abarca el tiempo mismo; en otros términos: *el principio del que el filósofo carece ha de dar —como de un fenómeno más— cuenta del tiempo; la extrañeza* (τὸ θαυμάζειν) *con la que el filosofar se inicia es necesariamente a-temporal*.¹³

No pudiendo, dada la definición misma del filosofar, situar el arranque de éste dentro del tiempo, tampoco podrá ser de orden temporal el punto de llegada es decir, el reencuentro, la reconciliación con el *principio*. Lo primero que constatamos al repasar la llamada Historia de la Filosofía¹⁴ es que este arranque tiene varias formulaciones, reaparece cuando —situándonos en el marco temporal— veíamos ya que el filosofar está en marcha, se ha aproximado a su meta e incluso la ha alcanzado —o pretendido alcanzarla—.

Tres momentos de la filosofía podrían, entre una multiplicidad de ellos, servir para ilustrar este hecho: la duda cartesiana, el arranque de la Fenomenología husserliana, la reflexión sobre el paso de la *creencia* a la *idea* en Ortega. Nos limitaremos tan sólo a apuntarlo dado que las exigencias de este trabajo nos obligan a no alejarnos demasiado del texto mismo del Estagirita.

2. Ciencia buscada

2.1. De la insuficiencia del saber platónico a la multiplicidad de sentidos del ente

En las páginas que preceden hemos situado en el origen del filosofar un proceso del orden siguiente:

- 1) Extrañeza o estupor ante lo que se presenta, en correlación con
- 2) Reconocimiento de la propia ignorancia respecto al fundamento de lo que así sorprende y, en fin,

Nichtigkeit zu haben. Sie ist daher Erscheinung». Ciencia de la lógica. La Disolución de la cosa —fin— Suhrkamp Verlag II, p. 144.

13. En este sentido cabe citar las palabras con que Alexandre Kojève abre su *Essai d'une Histoire raisonnée de la Philosophie païenne*:

«... Introduction historique du concept dans le temps en tant qu'introduction philosophique du temps dans le concept».

14. La utilización de esta expresión exige que sepamos claramente qué significa *Historia* lo cual nos obligará a saber qué significa filosofar, es decir: para abordar la historia de la filosofía hay previamente que ser ya filósofo, pues a ser filósofo equivale el saber la significación de la palabra filosofar.

- 3) Búsqueda del principio (o de los principios) de que ahora carecemos que daría cuenta de los fenómenos.

La caracterización de la filosofía como «Ciencia de las primeras causas y principios», es decir, ciencia de las condiciones de posibilidad de toda ordenación, aparece casi explícitamente en Aristóteles. Y decimos *casi*, porque tal ciencia en acto no es filosofía sino *sofía*. En otros términos: como *filosofía*, la contemplación de las primeras causas y principios constituye esencialmente mera aspiración. La filosofía es ciencia buscada:

«la finalidad de nuestro actual discurrir (es mostrar que) con el nombre de *sofía* todos hacen referencia a la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios» (*Met.* A 981b 27-29)

Y unas líneas más abajo:

«y puesto que tal ciencia andamos buscando».¹⁵

¿Buscada nuestra ciencia? ¿No era pues ciencia realizada el platonismo? Sabido es que el «sistema»¹⁶ aristotélico constituye una crítica radical del platonismo. Esta crítica es articulada esencialmente en torno a dos puntos:

A (*crítica explícita*): el platónico campo eidético no tiene existencia separada y además (sobre todo) no basta para dar cuenta del orden o cosmos.

B (*crítica implícita*): las categorías platónicas no son quizás suficientemente pertinentes.

Adelantemos que la segunda crítica nos interesa más que la primera y que en la primera la puesta en evidencia de la insuficiencia constituye lo más interesante.

La crítica del carácter separado de las ideas sólo tiene interés si se considera que tal tesis es clave de la construcción platónica (o sea, necesaria para dar platónicamente cuenta de los fenómenos). Veremos por otro lado que partiendo de la hipótesis contraria, es decir, privilegiando el lado de la *insuficiencia*, la crítica de la teoría de las ideas viene a quedar en crítica (implícita) del sistema categorial; pues, en efecto: a la participación entre sí de los géneros supremos o categorías viene a reducirse toda idea y nada sino categorías encontraremos en el universo aristotélico.

Pero vayamos por partes...

15. 98294 La traducción francesa de Tricot trivializa el texto: «Et puisque cette science est l'objet de notre recherche».

16. Pese a todos los esfuerzos de Hamelin es quizás abusivo calificarr así al «Corpus».

Ciencia buscada porque el saber platónico no consigue plenamente dar cuenta de los fenómenos.

El saber platónico se articula en su etapa tardía como doctrina de la *ecthesis* o participación escalonada¹⁷ de todo cuanto existe en el UNO en que viene a agotarse. Ahora bien, en el marco de la crítica de tal doctrina aparece por primera vez en la *Metafísica*, la tesis de las acepciones múltiples del Ser, la tesis del *πολλαχῶς λεγομένων*, central no sólo en el aristotelismo sino en toda la historia del pensamiento.¹⁸

«Buscar de manera general los elementos de los entes sin distinguir los múltiples sentidos (*πολλαχῶς λεγομένων*) según los cuales el ente es expresado, hace imposible el encontrarlos, en particular si lo que de esta manera se busca son los elementos de que las cosas están constituídas».¹⁹

Esencial sería en un estudio globalmente dedicado al pensamiento aristotélico considerar detalladamente la polémica antiplatónica de *Metafísica A*, esencial porque alguna de las tentativas de fundamentación allí expuestas y criticadas no han dejado de tentar a lo largo del pensamiento.²⁰ Obligados estamos, sin embargo, a soslayar este punto y abordar directamente la tesis de la equivocidad del ente, a partir de su enunciación en *Metafísica Γ*.

En *Metafísica Γ* la doctrina de la equivocidad del ser aparece explícitamente desde el capítulo 2: «el ente se dice múltiplemente (*τὸ δὲ ὅν λέγεται πολλαχῶς*). Estas significaciones múltiples no son particularidades de un género o noción común: la animalidad engloba a caballo, perro o gato; por el contrario *ente* no dice

17. La *ecthesis* (*ἐκθεσις* Met. A992b 10) es así presentada por Alejandro 123,19 ss: los diversos hombres lo son por participación al hombre en sí, los caballos, los perros, etc. son caballos o perros por participación al caballo en sí o al perro en sí; por otro lado, hombres, caballos, perros son animales por participación al animal en sí; los animales, las plantas y todos los cuerpos existen por participación a la substancia en sí; en fin, las substancias y las cualidades existen por participación al Uno en sí.

18. Por razones que aquí no cabe explorar nos negamos a añadir la coletilla «occidental».

19. *Metafísica A* 992b 18 ss.

20. Se encuentra allí concretamente:

- 1) Exposición y crítica de la fundamentación de la idea cualificada.
- 2) Exposición y crítica de la fundamentación en la idea cuantificada.
- 3) Exposición y crítica de la fundamentación en la pura cuantificación.

Todo ello enmarcado en un enfrentamiento general de Aristóteles no sólo contra Platón y los platónicos disidentes sino asimismo contra los pitagóricos.

aquello que de común tienen cantidad, cualidad, relación, etc.; cada una de las significaciones del ente es radicalmente heterogénea respecto de *casi todas* las demás; el ente es *casi* una multiplicidad sin relación, sin *logos* participable, una multiplicidad de la que no cabe dar cuenta. En efecto:

Dar cuenta o razón equivale a encontrar en el seno de un género la inserción de diferencias que producen especificidad. Ahora bien:

- 1) El ente no es un género
- 2) Las diferencias *son*. Por ende, explicar por ellas la constitutiva multiplicidad del ser equivaldría al círculo vicioso de dar cuenta del ente a partir de sí mismo.

Que la especie contenga algo más que el género exige, en última instancia, que la diferencia no se agote en el segundo, o sea que *sea* autónoma frente a él, *exterior* al decir de Aristóteles; por ello dado que las diferencias *son*, para evitar que todo quede anulado en la homogeneidad del ente, para *salvar lo que se muestra*, es necesario sacrificar tal homogeneidad: diremos que el ente es de entrada disperso y a tal precio las diferencias que *son* (que en el ente se inscriben) podrán garantizar al mundo como auténtica multiplicidad.

2.2. *Qué salvaguarda la unidad del ente*

Mas si el ente es explosión sin *logos* común, multiplicidad sin relación ¿por qué entonces designarlo con *un* término? ¿por qué no de salida referirse tan sólo a cantidad, cualidad, relación, *entidad* (οὐσία) etc.? Interviene aquí la célebre doctrina de la *referencia a un término*, mediante la cual se restringe lo afirmado sobre la originaria dispersión del ente: el ente, cierto, se dice múltiplemente, no obstante esta dicción apunta en cada caso a una de las significaciones: πρὸς μὲν λεγομένων φύσιν, respecto a una única naturaleza hay tal dicción:

«Al igual que todo lo sano (aquello que conserva la salud, aquello que la produce, aquello que da la salud es signo, etc.) se refiere a la salud, así también el ente tiene acepciones múltiples, mas en cada una de ellas la denominación se hace, respecto a un *principio único* (πρὸς μὲν ἀρχήν).²¹

Mas ¿de qué principio, de qué acepción privilegiada, se trata? Se revelará después que se trata de la *entidad* (οὐσία) por relación a la cual las demás categorías reciben el nombre de *entes*.

Fijémonos en que la relación de toda categoría a la *entidad* no supone relación a las categorías secundarias entre sí. Si hacemos abstracción de οὐσία las categorías permanecen en la ausencia de relación, por ende de distinción (pues distinción es ya un lazo entre los distinguidos) y en definitiva: permanecen en la indiferencia; si hacemos abstracción de οὐσία se esfuma la multiplicidad categorial y con ello las condiciones de posibilidad de la emergencia de un *kósmos*.

2.3. *Potencia de la ciencia de οὐσία*

La primacía de οὐσία respecto a las demás categorías justifica que la «Ciencia que andamos buscando», ciencia de las primeras causas y principios, es decir, *etiología*, sea en el aristotelismo caracterizada como ciencia del ente como tal, *ontología*, y aun ciencia de aquello que a lo demás otorga el estatuto de ente, ciencia de la entidad o *usiología*.

No prejuzgamos ahora sobre si la ciencia de οὐσία como categoría primordial coincide con la ciencia de la primera οὐσία, es decir: no prejuzgamos sobre si la etiología como ontología es etiología com teología. No faltan en el mismo texto de *Metafísica* Γ al que venimos aludiendo, pasajes en los cuales tal asimilación parece ser rechazada, por ejemplo:

«La Filosofía tiene exactamente tantas partes como tipos de entidades (οὐσίαι); hay pues necesariamente entre estas partes una filosofía primera, y tras ella una filosofía segunda».

¿Concluiremos, como lo hace Pierre Aubenque, que se trata de proyectos diferentes? ¿Adoptaremos por el contrario la explicación genética y referiremos las dos formulaciones a períodos diferentes del pensamiento aristotélico? Abordaremos este asunto en el capítulo final de este trabajo. Por el momento retendremos lo afirmado explícitamente en *Metafísica* Γ, a saber, que nuestra ciencia contempladora de οὐσία²² es por ello mismo contempladora de todo el resto, a οὐσία suspendido.

«Así pues, que es propio de una sola ciencia contemplar el ente en cuanto ente, y los atributos que le correspondan en cuanto ente, es manifiesto, y también es manifiesto que es la misma ciencia que contempla no sólo las substancias (οὐσίαι), sino también sus atributos, tanto los mencionados, como también acerca

22. La frase más clara y concisa al respecto es la que abre *Metafísica* λ: περὶ τῆς οὐσίας ἢ θεωρίας.

de lo anterior y lo posterior, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de los demás semejantes a estos». ²³

Prodigioso «tour de force» que muestra hasta qué punto es arduo el proyecto originario del Estagirita de «salvar lo que se muestra». Pues he aquí que intentando sostener el mundo en una razón, decimos que determinada ciencia concierne a toda cosa a la par que afirmamos no darse género universal y por ende no haber —propriadamente hablando— una ciencia universal. El escándalo que para la razón inmediata constituye la hipótesis de tal ciencia se acrecienta al contemplar que su estatuto encierra la exigencia de dar cuenta de los fundamentos de aquello que por participación da nombre a todas las ciencias, a saber, de los fundamentos del *matema*.

3. ¿Ciencia alcanzada? El principio más firme

3.1. *El principio más firme*

«Hay que decir si es propio de una sola o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas en las Matemáticas y acerca de la substancia. Pues bien, es claro que también la especulación acerca de estas cosas es propia de una sola ciencia, y, por cierto, de la del filósofo». ²⁴

La razón esgrimida para remitir el conocimiento de los axiomas al que se ocupa de la entidad puede resumirse así:

- a) Los axiomas conciernen a *todas* las cosas y no tan sólo a una parcela determinada de entre ellas, es decir: todo ente cae bajo la jurisdicción de lo que rige en el matema.
- b) Es en cuanto las cosas son entes que los axiomas las afectan, pues la entidad es lo único que en ellas hay de común. Por lo tanto,
- c) A aquél cuya tarea es contemplar el ente en cuanto ente corresponde asimismo la contemplación de los axiomas. ²⁵

A esta reflexión se añaden una serie de importantísimos corolarios: ²⁶

23. 1005a 13-18.

24. 1005a 19-21.

25. Véase 1005a 21-29.

26. A nuestro juicio no suficientemente considerados cuando se opone el matematicismo de Platón al «naturalismo» aristotélico.

- 1) Los objetos matemáticos son tan sólo un dominio del campo de aplicación de los axiomas y por ello «ni el géometra ni el aritmético... intentan decir algo acerca de la verdad o falsedad de tales axiomas». (Idem. 30-31).
- 2) Si la *fyxis* constituyera la totalidad del ente, se justificaría el que los físicos se ocuparan —como lo hicieron— de los axiomas. Ahora bien,
- 3) «La *fyxis* es tan sólo un género del ente entre otros». (Idem 34). De ahí:
- 4) De la misma forma que alguien transcende en sapiencia al matemático, asimismo «hay todavía alguien por encima del físico». (Idem 33-34).
- 5) El filósofo que por contemplar ουσία se enfrenta con los axiomas, lo que de hecho contempla son los principios de los silogismos συλλογιστικῶν ἀρχῶν que por razón de lo que antecede constituyen «los más firmes principios de todas las cosas» (τὰς πάντων βεβαιωτάτας 1005 l. 11).

Pues bien, al igual que entre las categorías, como géneros supremos a los que todo viene a reducirse, una de ellas era primordial, primordial es asimismo uno de los principios aludidos: entre los principios firmes, uno es realmente el más firme. Dejemos que Aristóteles mismo se expresen en lo que constituye a nuestro juicio el texto más poderoso de la historia del pensamiento:

«Y el principio más firme de todos es aquél acerca del cual es imposible engañarse; tal es necesariamente, en efecto, el principio más conocido (pues todos yerran respecto a lo que no conocen) y no hipotético; pues no puede ser hipótesis aquel principio que necesariamente debe poseer el que quiera conocer cualquiera de los entes... El principio en cuestión se anuncia así: 'es imposible que a lo mismo y bajo un mismo respecto lo mismo le pertenezca y a la vez no le pertenezca'²⁷ (añadiendo todas las precisiones necesarias para paliar a las dificultades lógicas). Este es el más firme de todos los principios pues se atiene a la definición dada. Es imposible, en efecto, que alguien aprehenda una cosa siendo y a la vez no siendo, como algunos piensan (τινὲς οἴονται) que decía Heráclito, pues no es necesario que todo aquello que se dice (λέγει) sea de verdad aprehendido (ὑπολαμβάνειν). Y si no es posible que los contrarios (παίναντια) a la vez (ἅμα) pertenezcan a lo mismo y si la opinión de la contradicción es contraria a toda opinión, es evidente la imposibilidad de que uno aprehenda (ὑπολαμβάνειν) lo mismo siendo y a la vez no siendo... De ahí que todas las demostra-

27. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

ciones remonten a esta creencia límite (ἐσχατην δόξαν); pues tal es por naturaleza principio de todos los demás axiomas». ²⁸

3.2. Del principio y del lenguaje

Resumamos las principales articulaciones: entre los axiomas que por mediación de ser principios de la matemática rigen en todo ente, uno de ellos constituye *el más firme*; éste es definido como aquél respecto al cual es imposible equivocarse, es decir: *ambipotético*, de *inmediato* conocido y substrato de todos los demás conocimientos, que son pues conocimientos *medios*. Siguen una definición del principio y en fin: polémica con los «heracliteanos» para los que el maestro habría pretendido aprehender lo mismo como siendo y a la vez no siendo.

La oposición entre decir (λέγειν) y aprehender (ὑπολαμβάνειν) es clave respecto al punto final. Heráclito *decía* que el río era río y *a la vez* no era río, no decía —; no se hubiera atrevido a decirlo!— que estuviera aprehendiendo tal enormidad: tal es el compromiso que permite a Aristóteles mantener su consideración por Heráclito.

Mas este paso que Heráclito no se atrevió a dar sí lo dieron otros mereciendo así el desprecio de Aristóteles:

«Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden por un lado que una cosa a la vez que es no es, por otra parte que así lo aprehenden o conciben (ὑπολαμβάνειν)... Mas nosotros hemos visto la imposibilidad de que el ente sea y a la vez no sea y hemos mostrado (ἐδείξαμεν) que tal es el más firme de todos los principios. Por ignorancia (δὲ ἀπαιδεύσαν) algunos exigen que también esto se demuestre (ἀποδεικνύειν). Es en efecto ignorancia el no saber de qué cosas cabe buscar demostración y de qué cosas no cabe». ²⁹

Cabe, como hemos hecho, *mostrar*, señalar la subsistencia por sí, la evidencia, del principio. Lo que no cabe en modo alguno es *demostrarlo*, pues ello equivaldría a remitirlo a otro principio, y hemos visto que todo principio en él reposa. Lo único que cabe es una demostración *sui generis*, es decir una refutación de la tesis contraria a partir del propio decir de quien la sostiene... en el caso de que efectivamente diga algo, pues por poco avisado que sea, el enemigo se hallará tentado de callarse:

«Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de ésto, con

28. 1005b 10-34. No nos hemos atenido a la traducción de G. Yebra.

29. 1005b 35-1006a 8.

sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque al demostrar parecía pedirse lo que está en el principio; pero siendo otro el causante de tal cosa, habría demostración y no refutación». ³⁰

Cabía *decir* que el río es río y que *a la vez* no lo es; lo que no cabía era concebirlo, aprehender al río en tal escisión respecto a sí; tal afirmación era pues o bien simple mentira, o bien sostén de creencia infundada, objeto de fe, mera *doxa*. Resulta ahora sin embargo que no cabe tampoco el decirlo, pues la condición del decir refuta la opinión misma. El «principio más firme» está implicado en el hecho de que aquéllo que se dice para otro o para sí, sea auténtico decir, o sea: tenga significación para el sujeto que dice, como para quien le escuche:

«Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro; esto, en efecto, necesariamente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una refutación, pues ya habrá algo definido». ³¹

Cuando el heracliteano (*pseudo* para Aristóteles) radical afirma que el río es y que a la vez no es, está de hecho indicando que la determinación no es una marca del ente, que todo aquello que *es* reside fuera de sí, o aun: que en sí mismo trasciende sus límites, se infinitiza. Pues bien, si así fuera efectivamente, ello se aplicaría asimismo a esa modalidad de ente que es el verbo: toda expresión violaría inmediatamente los límites de lo que significa. Mas entonces: «el río es y a la vez no es» significaría *a la vez* (ἅμα): *el río no es y a la vez es, el río es y a la vez es...* etc. Infinita o indeterminada la significación dejaría de ser tal; el decir quedaría anulado o anulado al menos en la función que Aristóteles le asigna.

Aristóteles supone que su interlocutor no osará dar ese paso, que excluirá de

30. 1006a- 11-18. Traducción de García Yebra.

31. 1006a 18-25. Traducción de García Yebra excepto en lo referente al término ἀπόδειξις l. 24 que siguiendo ciertos comentaristas entendemos aquí como *refutación* y no *demostración*. El lector encontrará espléndidas referencias a este pasaje en la obra capital de Pierre Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*. París, P.U.F., p. 129.

la equivocidad si no al lenguaje³² sí al menos a su decir actual. Aristóteles supone, en definitiva, que su *interlocutor* no querrá dejar de serlo, que se anclará a la condición de hablante (tal, repitamos, como Aristóteles la entiende). Sobre tal premisa la refutación es fácil.

Consideremos ahora, sin embargo, una situación como aquella que caracteriza a la relación psicoanalítica: lejos de anclarse en la significación o determinación de su decir, el sujeto espera del auditor que sea capaz de *oír* otra cosa que lo *por él y para él* designado. Otra cosa mas también lo designado: el paciente espera de su psicoanalista que aprehenda la equivocidad como tal.

Tal situación ¿invalida la tesis de Aristóteles? No es seguro, pues justamente si el psicoanálisis exige que *otro* esté presente es por la imposibilidad de que *uno* sea capaz de tal oír de lo *equivoco*. Para el otro hay equivocidad mas ello tan sólo porque para uno hay forzosa e inevitablemente unicidad de significación; para el otro hay —en uno— *dialéctica* tan sólo porque el uno se agota en *el principio*.

3.3. Del principio en la imagen

En sus *Fundamentos de la aritmética*³³ Frege opone un sentido psicológico o subjetivo y un sentido lógico u objetivo del término *representación*. La primera representación es de origen sensible y análoga a un cuadro; la segunda es esencialmente no sensible aunque necesariamente anclada en la sensibilidad por el término —palabra o imagen— que la designa. La representación objetiva supone un acuerdo entre los que de ella son sujetos, mientras que la subjetiva «a menudo es diferente en diferentes personas».

Frege criticará a Kant por haber confundido ambas significaciones y haber enturbiado así la utilización del término, y de ahí que «para evitar todo error» Frege decida por su parte servirse del término tan sólo en el sentido subjetivo, es decir: separar el orden de la representación y el orden de lo objetivo, por el definido como «lo que responde a una ley».³⁴

32. Varios de entre los predecesores de Aristóteles sostuvieron la tesis de la radical equivocidad del lenguaje.

33. § 27 y nota.

34. En particular ello supone una separación de la aritmética y de la psicología: «Si el número fuera una representación, la aritmética sería psicología. Ahora bien, lo es tan poco como lo es la astronomía. Esta no se ocupa de las representaciones de los planetas; el objeto de la aritmética no es tampoco una representación». Idem § 27.

Pues bien: la separación de ambos registros no puede ser radical. Platón sabía ya que, al menos como peldaño hacia el concepto, la imagen sensible acompañaba necesariamente al matemático; lo objetivo trasciende la representación pero no puede librarse de ella. Aquí nos interesa más bien la recíproca, a saber: que la representación por subjetiva o delirante que sea supone, asimismo, conformidad a ley, cuando menos a *la* ley de entre las leyes:

Supongamos que un objeto no determinado es percibido de modo distinto por tres sujetos *a*, *b*, *c*

- a) ve un caballo
- b) víctima de una crisis alucinatoria, ve un centauro
- c) ignorante de lo que es un caballo, ve tan sólo un animal.

¿Ausencia absoluta de acuerdo respecto a lo que se trata? En modo alguno: la *animalidad* hace que todos comulguen, tan sólo en el registro de lo específico surge el desacuerdo.

Demos ahora un paso más. En un proceso alucinatorio colectivo un mismo objeto es percibido

- por *a* como caballo
- por *b* como la fórmula $\sqrt{2}$
- por *c* como una mesa

¿Desacuerdo absoluto? En modo alguno. Los tres perciben el trascendental *uno*, es decir, en la terminología de la Escuela: *divisum-indivisum*. Este trascendental no es el *uno* de la aritmética sino la expresión de algo, el principio aristotélico, que cabrá en todo caso identificar a la operación mediante la cual cabe hablar de *uno* de la aritmética, a saber la irreducible diferencia entre $\emptyset$ y $\{\emptyset\}$, entre conjunto vacío y conjunto de las partes de vacío.

«Sería extraño —nos dice Frege— que la más exacta de las ciencias tuviera que sustentarse en la psicología que oscila aún en la incertidumbre».³⁵

Vemos, en efecto, a aquéllo que Aristóteles situaba como sostén último de los principios silogísticos y por ende fundamento del matema revelarse atributo *per se* de las representaciones que a la *psiché* nutren. Y como aquél es fundamento que al matema engendra y no simple base que el matema —de llegar a surgir— presupone, vemos en definitiva a la Matemática como disciplina implícita a la ciencia psicológica. La consideración de la imposibilidad de que el concepto se abstraiga

plenamente de la imagen nos hará en su momento acceder a la recíproca de esta afirmación.

3.4. *Dispersión del ente e imposibilidad de un conjunto universal*

La actual reflexión sobre el *principio más firme* tenía como punto de partida la doctrina de la equivocidad del ente y la afirmación aristotélica de que éste se encuentra de inmediato disperso, que el ente no es un género. Recordemos la razón aludida: si el ente fuera un género dado que las diferencias *son*, entonces el género se diría inmediatamente de las diferencias y no de las especies,³⁶ con lo cual la diferencia no sería aquello que *no coincide, exterior*, alimenta al género, lo pluraliza en la especie. Es pues la filosofía aristotélica de la diferencia (y concretamente la primacía de la diferencia específica) lo que determina su ontología.³⁷

Cabe, sin embargo, utilizar un segundo argumento: si el ser fuera un género, puesto que todo género *es*, el ser se atribuiría a sí mismo.

¿No reconocemos en esta formulación la paradoja fundamental de la teoría de conjuntos? Sabemos que no se da conjunto universal $\mathcal{U}$ tal que para todo conjunto X : X pertenezca a $\mathcal{U}$.³⁸

¿La razón de ello? Reside en lo que podemos calificar de ley universal de los objetos matemáticos y que aparecería como conclusión de un silogismo de la forma siguiente:

- 1) Las *partes* de un conjunto X se hallan incluidas en este conjunto.
- 2) Entre las partes de este conjunto cuenta el propio X . Por ende
- Ley: 3) X incluido en X , para todo X .

Por consiguiente, un conjunto no podría *pertenecerse* a sí mismo más que si entre idénticos *relacionados* las relaciones de pertenencia ($\in$) y de inclusión ($\subset$) fueran compatibles.

Ahora bien, tal incompatibilidad es absoluta. En la no confusión entre $\in$ y $\subset$ reposa el edificio de la teoría de conjuntos y por mediación de éste, de la matemática en general:

La ley universal $X \subset X$ implica $X \notin X$.

El conjunto $\mathcal{U}$ de todos los conjuntos sería tal que para todo conjunto X , X

36. *Metafísica* 3, 998b 20, 27. *Tópicos* VI, 6, 114a.

37. Cf. G. Deleuze: *Diferencia y Repetición*, c. 1: «Es pues un argumento sustentado en la naturaleza de la diferencia específica lo que permite inducir otra naturaleza de las diferencias genéricas».

38. Por el contrario: se da $\mathcal{U}$ tal que para todo X , $X \subset \mathcal{U}$.

$\in \mathcal{U}$. Ahora bien $\mathcal{U}$ es un conjunto, luego $\mathcal{U} \in \mathcal{U}$. Mas hemos dicho que ningún conjunto se pertenece a sí mismo. Tendríamos así la siguiente contradicción:

$$\mathcal{U} \in \mathcal{U} \ \& \ \mathcal{U} \notin \mathcal{U}$$

El verdadero conjunto universo, que los matemáticos llaman *universo del discurso* no es pues tal que toda dispersión se anule, no reabsorbe la multiplicidad, es un conjunto partido y no un imposible *universal conjunto de las partes*.

4. Trascendencia del ser según las categorías

4.1. Desorden en la presentación categorial

Recopilemos:

El ente se dice múltiplemente. A alguno de estos sentidos múltiples se reduce todo aquello que es susceptible de ser atribuido o predicado, de tal forma que los múltiples sentidos del ente constituyen el contenido real de toda atribución y, por ende, de toda determinación. Los múltiples sentidos del ente son así géneros supremos o —según la expresión de Aristóteles— *categorías*. Aristóteles nos ofrece dos estudios explícitamente dedicados a las categorías, así el llamado *libro de las Categorías* y *Metafísica Δ*. Estos dos textos no constituyen una mera repetición. En general cabe decir que *Metafísica Δ* es más completo, pues, *sin presentarlas como tales*, incluye la casi totalidad de las categorías que más adelante Hegel llamará «de la reflexión», a los cuales se abría Platón en el *Sofista*. Hemos subrayado la frase: *sin presentarlas como tales* porque esta ausencia de presentación refleja la diferencia esencial entre los universos categoriales de Hegel y Aristóteles. Aristóteles nos presenta las categorías unas a continuación de otras, sin que ningún orden se imponga *a priori*. La *relación* viene en el libro de las Categorías después de la *cantidad* y antes de la *cualidad*, pero muy bien hubiéramos podido introducirla después o antes de la *cualidad* y la *cantidad*, como el propio Aristóteles lo hace en *Metafísica Δ*.³⁹ Ni siquiera la categoría fundamental de *entidad*, *substancia* o *esencia* (οὐσία) primordial como encarnación que es del *principio* (ἀρχή) tiene derecho a una posición fija: en el libro de las categorías figura en primer lugar; pero en *Metafísica Δ* se haya precedida por *principio*, *causa*, *elemento*,

39. En *Metafísica Δ* la relación (πρὸς τι) aparece a la vez en 1018 a 80 (es decir previamente a la cantidad) inserta en la presentación general de los opuestos (ἀντικειμένα) y en 1020 b 26, es decir a continuación del estudio de la cantidad.

naturaleza, necesidad, uno y ser. Ciertamente es que estas nociones no pueden preceder a *usia* en el libro de las *categorías* por el simple hecho de que no se hallan presentes.

Así, en el *corpus* aristotélico, nos encontramos ante una enumeración de categorías sin principio interno. Puesto que cada una puede figurar en cualquier lugar, no hay entre ellas relación determinada. Las categorías no sacan su ser de su mutua limitación, no se disputan un terreno, no se valoran mutuamente. Indiferentes las unas respecto de las otras, excepto como hemos visto respecto a una de ellas, las categorías *son meramente diversas*.

4.2. Problema del hilo conductor y universalidad de las categorías

Sabido es que el reproche fundamental que Kant dirige a Aristóteles es el de carecer de hilo conductor en su presentación de las categorías. Las categorías de Aristóteles no constituyen el resultado de una deducción y por consiguiente nada más natural que *Metafísica* Δ y el libro de las *categorías* no coincidan ni en el contenido ni en el orden de presentación.

Puesto que no las deduce, Aristóteles saca sus categorías de algún lado. Una vieja polémica está entablada entre los que pretenden que Aristóteles extrae sus categorías de un análisis de las formas del lenguaje y aquellos otros que dicen que el lugar de extracción es la «realidad».⁴⁰ Sea como sea aquello a partir de lo que se extrae estaría dado de antemano. Lo cual no plantearía mayores problemas de no darse la circunstancia siguiente: lo dado de antemano de lo que Aristóteles extrae, sea o no de orden lingüístico, resulta que sólo se presenta bajo la modalidad de alguna de las categorías que Aristóteles presenta. Así pues ¿cómo saber si lo originario es la categoría u «otra cosa» que la categoría? Cabe naturalmente responder que Aristóteles supo en su análisis de la realidad (lingüística o no lingüística) descubrir las *notas comunes* de todo aquello que contemplaba. Pero en este caso ha de advertirse que el recubrimiento de la realidad por la lista categorial no tiene carácter alguno de necesidad. Las categorías recubrirían el universo de lo analizado por Aristóteles. Pero ¿cómo asegurar que las categorías recubren simplemente *el* universo?

Así pues, la problemática de un hilo conductor que posibilite la deducción ca-

40. Aparecen claramente las dificultades que plantea esta segunda hipótesis: ¿lo lingüístico no forma acaso aparte de lo real? Y por otro lado ¿no constituye lo lingüístico un marco sin el cual no cabe concebir realidad alguna, lingüística o no?

Sobre este problema véase Benveniste: *Catégories de la pensée et catégories du langage*.

tegorial se halla extremadamente conexcionada con la problemática de la universalidad de las categorías. La exigencia de un principio de deducción es una manifestación perfectamente coherente del logocentrismo.

El reproche que el hegelianismo puede hacer a Aristóteles es el no ser coherente: no puede a la vez afirmarse que la tabla de categorías recubre (como tabla de los géneros supremos) la totalidad de lo real y no ofrecer ningún hilo que muestre la necesidad de esta tabla precisamente. Cabe decir que si Aristóteles enumeró exhaustivamente las categorías es porque pensaba en conformidad con el método sin llegar a pensar el método mismo.

4.3. *Hilo conductor y privilegio de la relación*

Sentado ésto fijémonos bien en qué nos dice la expresión «hilo conductor de las categorías»: las categorías se hallan entre ellas ligadas; y si además esta ligazón se considera como horizonte necesario y suficiente del surgir de las categorías, entonces *las categorías se hallan entre ellas esencialmente ligadas, las categorías son esencialmente ligazón*.

Esta concepción de las categorías como lo que se agota en relación es lo que separa de forma radical, la presentación categorial de Aristóteles y la presentación de Hegel. Lo que en Hegel constituye el alma de la categoría (a saber, el *ser puesto* como esencial lazo en que se agota la verdad de las categorías mismas) no es en Aristóteles más que uno de los modos del orden categorial.

O para ser más precisos: Aristóteles concibe también, como Hegel, la relación o *presencia en uno* de la multiplicidad categorial como la verdad o fundamento de esta última, pero esta verdad se halla *separada* de la multiplicidad misma, el fundamento se halla separado de lo fundado. *Usía* es unidad simple, y por tanto relación interna de la multiplicidad categorial; pero la multiplicidad categorial como tal es entre sí meramente diversa. Incluso la estructura relacional que constituye *usía* como unidad simple de una multiplicidad, está en relación de diversidad con lo que funda: *usía* es tan sólo una más entre las categorías aunque cada categoría esté en relación ($\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$) con *usía*.

Este último punto plantea un problema fundamental: si la relación de *usía* a cada categoría no excluye la «subsistencia» por sí o carácter separado de *usía* ¿no nos encontramos ante una unidad *relación-diversidad* mediante la cual se transciende la dicotomía entre lógica de la relación y lógica de la diversidad? Indudablemente sí, y puesto que esta unidad de relación y diversidad constituye un momento de la lógica hegeliana, cabe decir que Aristóteles tuvo en su visión de la relación ($\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$) a *usía* una *intuición* fundamental. Y subrayamos la palabra *intuición* porque marca los límites de Aristóteles: no sólo la relación sino también la

unidad de relación y diversidad es pensada por Aristóteles en el ámbito pre-dialéctico de la diversidad.⁴¹

4.4. *El sentido de la ordenación por Hegel del aparato categorial*

Lo que precede nos hará quizás comprender mejor cuál es el sentido de la ordenación por Hegel del aparato categorial de la tradición. Cabe decir que Aristóteles pensó todos los momentos del *Logos*, excepto aquel momento que constituye la condición de posibilidad de su mismo pensar, a saber la total reflexión de toda determinación en toda otra determinación o si se quiere, la determinación como *traspaso* que es algo más que un devenir, puesto que este constituye tan sólo uno de sus momentos: Hegel nos da el orden o el *en-sí* de todo aquello que piensa Aristóteles. A partir de Hegel podemos permitirnos dar una estructura a *Categorías* y a *Metafísica* Δ y cambiar con ello el orden escolar en que aparecen los diferentes capítulos de estos libros. De manera más concreta: si un concepto aristotélico corresponde, por ejemplo, al concepto hegeliano de Oposición mas no se encuentra a continuación del concepto que en Hegel precede a este último, en tal caso tenemos derecho a cambiar el lugar de tal concepto. El pensamiento categorial que precede a Hegel constituye, por así decirlo, una *ciencia de la lógica* que se ignora: *La Ciencia de la Lógica* es a la vez *Metafísica* Δ , *Categorías*, *El Sofista*... más la conciencia de que cada uno de ellos no es más que momento del libro único a que se halla reducido.⁴²

4.5. *Las categorías: ¿esquema del mundo o esquema de una aprehensión del mundo?*

El imperio de la ordenación categorial se traduce de forma inmediata por la imposibilidad de que fuera de él pueda hacer relación sujeto-objeto y por ende,

41. En este sentido el aristotelismo aparece como un retroceso con respecto al *Sofista* de Platón. En este diálogo la relación como principio interno se hallaba situada en la cima de la contemplación eidética; esta no consiste en acceder a la visión de lo Mismo y de lo Otro, sino a la visión de la dialéctica interna de estos géneros: lo Otro es dentro de sí lo Mismo, pues es lo mismo que si mismo. Lo Mismo, a su vez, sólo es tal porque participa de lo Otro (y es así dentro de sí alteridad) para poder diferir de Movimiento, Reposo, Ser y Otro. El fundamento último del campo eidético es del orden de lo relacional y por ende pensar, en última instancia, viene a ser relacionar.

42. Naturalmente ello implica que ningún texto ofrezca categorías que no tengan su lugar en la *Ciencia de la Lógica*.

simplemente, imposibilidad de que pueda haber sujeto. Hablando de la determinación por los transcendentales *Unum* y *Ens*, que constituyen momentos del despliegue categorial de nuestro esquema, Heidegger⁴³ nos muestra que sólo esta determinación posibilita la *aprehensión*, el *reconocimiento*, la *comprensión*.

Si como Ortega señalaba repetidamente (por ejemplo, a todo lo largo de «La idea de principio en Leibniz» y de «Ideas y creencias») el mundo se presenta necesariamente bajo forma de una interpretación, basta entonces mostrar que detrás de toda interpretación se encuentra como fundamento el universo categorial para que éste aparezca como condicion de posibilidad del mundo mismo.

Ahora bien: la inherencia del orden categorial (y más ajustadamente: del orden categorial platónico-aristotélico, mediatizado por la escolástica y Kant y ordenado de manera definitiva por Hegel) a toda interpretación se pone de manifiesto cuando consideramos el sustrato sobre el que reposa la actividad misma de las ciencias empíricas y, por consiguiente, la llamada visión científica del mundo. Pues si la ciencia sustituye a una aprehensión mágica o imaginaria del mundo una aprehensión racional, ésta tiene en común con aquella el constituir un sistema de signos. Pero todo sistema de signos, y en particular el fundamental sistema de signos que constituye el lenguaje humano, se inserta en el juego: identidad-diferencia, igualdad-desigualdad, oposición-contradicción..., es decir: todo sistema de signos se inserta en el juego de las categorías que Hegel llama «de la reflexión».

Mas la universalidad constatada del aparato categorial de la tradición filosófica nos confronta a un nuevo problema de imposible solución.

En posesión de las categorías de *cantidad*, de *cualidad*, de *relación*, de *identidad*, de *diferencia*, de *diversidad*, de *igualdad*, de *desigualdad*, de *oposición*, de *contradicción*, de *materia*, de *forma*, de *fundamento*, de *fundado*... en posesión de estas categorías voy determinando lo que me rodea; barajándolas marcho en la coherencia. El mundo se ordena ante mí en conformidad con la ordenación lógica de las categorías mismas; y como esta ordenación categorial se revela constituir una totalidad (es decir: una multiplicidad unificada y no mera diversidad yuxtapuesta) el mundo es *uno* ante mí. En la unidad categorial encuentra su fundamento la exigencia con la que Aristóteles cierra el transcendental libro λ de la *Metafísica*:

«El gobierno de muchos no es bueno: ¡un solo jefe!»

Sin embargo, dado que el sujeto mismo que constata la universalidad del sis-

43. *Tratado de las categorías y de la significación en Duns Scoto*. No nos consta que haya edición castellana. Florent Gaborian realizó una edición francesa para Gallimard.

tema categorial es un resultado del propio sistema categorial, ¿cómo afirmar que la imposibilidad en que un sujeto se halla de trascender el universo de nuestras categorías constituye una prueba de que no hay una «ordenación» «distinta»?.⁴⁴

En un pasaje transcendental del *Sofista*, Platón nos indica en términos inspirados que la visión de los géneros supremos (más tarde ordenados por Hegel como ámbito del Ser y ámbito de la Reflexión) equivale a la posesión de la soñada «ciencia de los hombres libres».⁴⁵

Buscando al *Sofista* Platón vino «inesperadamente» a topar con el *filósofo*, cuya libertad consiste en contemplación identificadora con las leyes que rigen el universo ideal, y por mediación de éste simplemente *el* universo. Desde entonces la historia del pensamiento se reduce a una exploración sistemática de lo allí descubierto; pensar consiste efectivamente en una dialéctica ascendente o descendente: ascendente cuando a partir de lo inmediato nos remontamos hasta la ordenación de los géneros supremos, descendentes cuando, seamos o no *dialektikoi*, buscamos nuevos dominios en los que éstos muestran su presencia.

En la medida que nada se muestra sino mediante un aspecto por el cual responde ¡presente! a alguna de las formas del orden categorial (y a todas ellas si, como Hegel pretende, cada una de las categorías constituye mero momento de una totalidad) las categorías son el armazón del mundo y no armazón de un mundo.

Pero de este hecho ¿qué podemos concluir sino meramente que Platón imponiendo una visión crea, *impone* literalmente, un mundo? En otros términos: la constatación —de hecho imposible— de que el universo categorial de la tradición filosófica da cuenta de todo, una exploración exhaustiva del mundo que mostrara cómo en última instancia todo y cada cosa se reduce a categorías... esta constata-

44. No hay palabra para designar un universo que no sea el nuestro: *otro, distinto, diferente*, incluso *orden* y por tanto *cosmos* y *universo*, son categorías de nuestro mundo. De ahí que pongamos *ordenación* y *distinta* entre comillas.

45. *Sofista* 253 c.

«¿No habremos dado con la ciencia de los hombres libres?

Nosotros que buscábamos al Sofista, no habremos descubierto a cambio suyo al filósofo?

«... Aquel que se halla capacitado por ello percibirá distintamente: una forma única, desplegada en todas direcciones, sobre una multiplicidad (de formas) separadas entre ellas; una pluralidad de formas, diferentes entre ellas, rodeadas exteriormente por una forma (única); una forma (única) distribuida sobre una multiplicidad de formas que se hallan unificadas; numerosas formas distintas y solitarias».

ción y esta exploración probarían no sólo que hay un cosmos, sino, más bien, que desde Platón, sólo hay un cosmos.

Que no podamos delimitar sino mediante los términos: *diferentes* (ante *idéntico*), *desigual* (ante *igual*), *diverso* (ante *indiscernible*) demuestra tan sólo que somos sujetos del mundo ordenado por estas categorías. Ciertamente es que no podríamos ser sujetos de otra «ordenación» de otro «mundo», porque el término sujeto pertenece asimismo al orden categorial.

5. La noción aristotélica de diferencia

5.1. *Dónde situar la diferencia*

El problema de la *diferencia* sea cualquiera el horizonte intelectual en que se inscribe no es otro que de las condiciones de posibilidad y de necesidad de la distinción. Una cosa es constatar que no confundimos una mesa y otra mesa (distinción en el seno de una misma especie), una mesa y una silla (distinción entre diferentes especies), enfin, una mesa y un caballo (distinción entre diferentes géneros); otra cosa es dar cuenta de por qué ello es así, asegurarse de su fundamento, sostener (σολζεῖν) tales particulares fenómenos.

Pues bien, en el marco aristotélico, la única modalidad de no confusión que plantea problema es la que se da entre elementos de *una misma especie*. Sólo tal pluralidad constituye, por así decirlo, un misterio.

¿Por qué esta restricción? Porque las cosas de distinta especie llevan inscritas en su definición misma la razón de su distinción, es decir *la diferencia*. La diferencia no coincide en efecto con la simple alteridad; la alteridad no exige como tal que se precise el aspecto determinado por el cual hay alteridad.⁴⁶ Sí lo exige por el contrario la particular modalidad de ella que constituye la *diferencia*: «lo que difiere, difiere de algo por algo, de tal forma que necesariamente hay un elemento idéntico por el cual difieren».⁴⁷

Cabe provisionalmente resumir así la constitución aristotélica

46. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον καὶ οὐ ἕτερον οὐκ ἀνάγκη εἶναι τινὶ ἕτερον. Aristóteles Metafísica I 1054 b 24. Véase el comentario a este texto que en otro lugar transcribimos.

47. τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινὶ διάφορον, ὥστε ἀνάγκη ταυτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν. En el comentario mencionado ponemos de relieve que esta frase no es reductible (aunque lo incluye) al esquema tradicionalmente dado de la división aris-

alteridad

- a razón conceptual que la funda: *diferencia*, forjadora de géneros intermediarios y especies
- b frontera neutra o exterior a lo diferenciado: espacio
- c sin razón conceptual ni distribución espacial: multiplicidad categorial ($\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omicron}\varsigma$)

Los apartados *a* y *b* delimitan el horizonte de la discernibilidad, es decir: horizonte en el cual la distinción se halla sustentada en una base. Por el contrario, el apartado *c* designa aquella pluralidad de la que no cabe razón ni lugar. Las categorías son aquello a lo cual toda determinación se reduce: no pueden por consiguiente constituir el resultado de una delimitación; el *topos* constituye tan sólo una entre las categorías: no cabe pues remitir estas últimas a la pluralidad que del *topos* se deriva.

No hay razón de la multiplicidad categorial, o lo que es lo mismo: las categorías no tienen razón de ser; las categorías no son aquello que del ser emerge mediante el diferenciar, las categorías no son tampoco momentos desplegados en un particular modo de ser; las categorías no se hallan en la neutralidad desplegadas. *Neutralidad* designa la categoría en la que los individuos se despliegan.⁴⁸ De la distinción entre individuos no hay en la construcción aristotélica razón: no cabe ciencia de lo individual y así tal ámbito viene a constituir el límite mismo de la racionalidad.

Las especies se distinguen en la comunidad de su género por una nota que constituye en ellas determinación intrínseca o esencial. Así *cuadrúpedo*, que en el seno de la animalidad escinde al caballo de los bípedos o trípodos, es determinación inherente al conjunto unificado de elementos en que caballo se agota.⁴⁹

La diferencia es una modalidad; o en otros términos: la diferencia es aquella forma de la alteridad de la cual la identidad no puede prescindir. Circunscrito al

totélica según el cual la identidad se sitúa al nivel del género y la diferencia al nivel de la especie. Tal será sin embargo el punto de partida del presente desarrollo.

48. Al menos estos individuos que constituyen el explotar sin escisión de determinaciones conceptuales de una especie. Pues sabido es que en la doctrina aristotélica se habla de individuos, así las esferas y sus motores, cuyo estatuto no es inmediatamente equiparable a los que pueblan el mundo infralunar.
49. Notemos que la diferencia cuadrúpedo-bípedo no es *oposición* o biunicidad puesto que cuadrúpedo se distingue asimismo de trípodo. Ello da razón a sospechar que se trata en cierto modo de una falsa diferencia; que tras bípedo-cuadrúpedo se esconde la polaridad de $a \neq b$ auténticamente biunívoca a la que aquella viene a reducirse. En otros términos: los ejemplos extraídos de la empiria que pueblan los textos aristotélicos.

registro de la especie, la identidad es un concepto meramente racional, un concepto del que cabe dar cuenta exhaustiva, un concepto que en sus polos de oposición se agota. En tal sentido el dominio intermediario de la construcción aristotélica, el que va de la multiplicidad categorial a la explosión de individuos, constituye el imperio del *lógos*, orden en el que todo es reductible a sus cuentas, orden del matema, orden simplemente.

En su tentativa de dar a lo que se muestra un sustento en el *lógos* (σοφείν τὰ φαivόμενα) el aristotelismo no cede siquiera ante el escollo que al nivel superior las categorías constituyen. Pues sabido es que la no reducción de las categorías a un género, no impide a Aristóteles esbozar de ellas el proyecto de una ciencia; ciencia —eso sí— calificada por el propio Estagirita de *buscada* y de la cual razones hay para afirmar la imposibilidad de superar tal estatuto.

3.2. De la subordinación de la diferencia a la unidad en la teoría aristotélica

¿Qué significa el hecho de determinar a Sócrates como hombre? Describámoslo inspirándonos en la terminología escolástica: *be aquí algo separado de todos los demás «algo»* («aliquid») que es tal cosa, a saber hombre y no tal otra cosa, a saber esta mesa aquí presente. O sea: cuando reconozco a Sócrates no distingo solamente una masa material de otra masa material, sino que distingo una forma de otras formas.

Consideremos ahora esta proposición: «Sócrates es un hombre y no la mesa aquí presente». ¿Qué estoy indicando? Pues que Sócrates constituye una forma que difiere *por tal o tal* determinación de otra forma, a saber de la mesa. Alcanzo

cos en ningún modo forjan el orden diferencial constitutivo del mundo sino que lo presuponen.

Si x difiere por su nota *cuadrúpedo* tanto del bípedo y como del trípedo z , entonces:

— O bien una profundización en el análisis nos permite encontrar una doble correlación (un doble subsistir único de los diferenciados) que la aparente trinidad recubre: cuadrúpedo es *no α* frente a bípedo (a su vez *no α'* frente a cuadrúpedo) y *no β* frente a trípedo.

— O bien una abstracción del espíritu suple a la diferencia en el concepto: cuando consideramos a cuadrúpedo frente a bípedo hacemos abstracción de su distinción respecto a trípedo, y viceversa cuando consideramos a esta última.

Lo que estamos apuntando es que el pensamiento equivale a primacía de la biunidad, es decir, de la opinión correlativa.

así una primera e importante determinación: reconocer *algo* como tal o tal viene a ser diferenciar; es la diferencia lo que da la identidad. Ahora bien, al respecto una exigencia fundamental interviene, al menos en el horizonte aristotélico: Sócrates no puede diferir de la mesa de manera total y absoluta, pues si así fuera no cabría nunca distinguir al uno de la otra. La alteridad absoluta nos dice Aristóteles en su *De Generatione et Corruptione* excluye, tanto como la identidad absoluta, toda posibilidad de relación. Ahora bien, cuando diferencio a Sócrates de mi mesa establezco entre ellos un lazo, los relaciono con vistas a diferenciarlos; la comparación se halla siempre presente en la operación de determinar. Supongamos que en lugar de distinguir a Sócrates de mi mesa lo he simplemente reconocido en el seno de una masa confusa e indeterminada; no por ello he dejado de establecer un lazo comparativo; me he dicho: Sócrates posee la diferencia *razonable* que no veo en nada de aquello que se encuentra en torno a él. Remontándonos desde los individuos hasta los términos más universales encontramos:

- 1) Sócrates y Calias: diferencia material o numérica; unidad específica.
- 2) Hombre y caballo: diferencia específica; unidad genérica.
- 3) Animal y planta:
 - a) Considerados como tales, en nada difieren pues son simple potencia.
 - b) Considerados en una especie y un individuo concretos (Sócrates y tal roble): diferencia de género; unidad que caracteriza a las últimas determinaciones del ser.

Vemos que a cada modalidad de diferencia *corresponde* una modalidad de la unidad. Cuando determino tal realidad aquí presente como tratándose de Sócrates, la he *explícita o implícitamente* remitido a la unidad específica, a la unidad de género, a la unidad del ser.

Aristóteles nos dice de la diferencia en el género que no puede ser productiva, ser efectivamente diferencia específica, más que si es mantenida en los límites de la contrariedad. ¿Por qué esta exigencia, dado que la diferencia comprende tanto la contrariedad como la contradicción? La razón (al menos bajo las premisas aristotélicas) es clara. Consideremos por ejemplo los contradictorios *razonable*, *no razonable*: el segundo no se opone al primero de manera tal que respete una parte de sus determinaciones; *no razonable* rechaza todo en razonable, por ello no significa el advenimiento de una especie nueva, sino tan sólo la corrupción de la especie razonable existente.

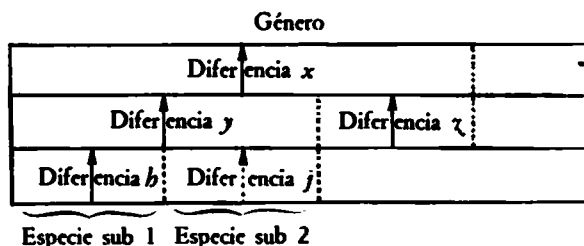
Respetar la identidad del otro posibilita la propia identidad; alzarse contra la identidad del otro significa asimismo renunciar a constituirse uno mismo, tal es la moral de esta filosofía de la diferencia. La diferencia mantenida en los límites de la contrariedad excluye todo divorcio profundo en lo diferenciado; la diferencia

no es expresión de una violencia dirigida contra el otro, sino de una voluntad conciliadora cuya finalidad no es otra que la de contribuir a la constitución de la totalidad en *cosmos*.⁵⁰

Mas si la contradicción (tal como Aristóteles la entiende) constituye una alteridad en exceso radical, sin embargo no tiene sentido más que por referencia a la unidad; la contradicción *niega la unidad*, mas en ello mismo confiesa su permanecer anclada en el horizonte definido por la unidad. Pues no puedo decir que esta presencia ante mí es *no humana* mas que si previamente he realizado la operación positiva que consiste en remitir a la unidad de género las determinaciones diferenciales que expresan la humanidad.

50. Al respecto la teoría aristotélica de la diferencia privilegia la unidad en mayor medida que la de Platón, como se muestra en una comparación entre los esquemas de división de ambos autores:

Esquema de división aristotélico



Los campos coinciden en los rasgos discontinuos. No hay ruptura radical. En el estadio superior los dos campos se unifican; el género es *en sí* uno pues las diferencias vienen de *afuera*: caballo difiere de hombre por tal diferencia determinada, pero animal como materia inteligible permanece idéntico a sí.

Los rasgos discontinuos de división se hallan subordinados a las determinaciones diferenciales; estas determinan la extensión; no hay pues arbitrariedad ni corte radical por el medio; tal cosa pertenece a la especie si cae bajo el dominio de la mediación; la mediación sirve de criterio clasificador.

La esencia o *quididad* viene dada por el conjunto de determinaciones que contribuyen a la constitución de la especie:

$$\text{Género} + x + y + h = \text{sub 1};$$

$$\text{Género} + x + y + j = \text{sub 2}$$

Nótese que esto constituye un esquema simplificado que no considera más que

Negar algo determinado supone que previamente se ha afirmado; afirmar equivale a diferenciar, diferencia implica referirse a la unidad, sea ésta numérica, específica, de género o de las categorías del ente. En mi relación a la realidad es necesario que esté apuntado al mismo tiempo que a su presencia bruta a otra cosa que es cuando menos la idea de la unidad. En ausencia de ésta no tendré nada cualificado ni especificado; no tendré siquiera las categorías del ente, aunque como hemos visto en otra parte, la subordinación de la multiplicidad categorial a la unidad plantee problemas.

¿Diremos, pues, que en ausencia de toda referencia a la unidad nos hallamos pura y simplemente confrontados al no ser? Nos conformaremos con decir que nos apartamos del horizonte definido por el ser unificado de las categorías. Que ello signifique caer o no en el no ser depende de la concepción que del ser nos hacemos.

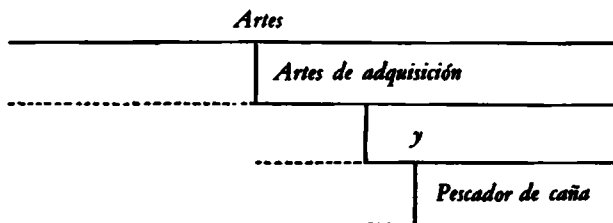
6. Apéndice

El objeto de la metafísica y la crítica moderna

La publicación de la edición crítica de las obras de Aristóteles por Schleiermarcher en 1831 y del comentario de Bonitz de la «Metafísica» en 1842 han

una diferencia en cada etapa. Pues determinados textos indican que varias diferencias pueden insertarse simultáneamente sobre un momento del proceso.

Esquema de división platónico



Lo continuo es cada vez más pequeño, selectivo.

La selección se hace brutalmente. Los rasgos verticales no constituyen criterios positivos de diferenciación; marcan tan sólo las fronteras de la selección arbitraria.

La idea se halla constituida por el conjunto de determinaciones señaladas con rasgo continuo. Así, para el pescador de caña: arte + adquisición + y... etc.

sido punto de partida para un número de interpretaciones de la «Metafísica» aristotélica mayor al realizado en los seis siglos transcurridos desde su redescubrimiento hasta entonces. El elemento más original de esta literatura lo constituye la convicción progresivamente adquirida de que, al igual que Platón, Aristóteles también recorrió diferentes fases en su formación espiritual; su obra disponible sería la expresión de esta evolución.

Esta tesis parecía hallar su confirmación en las contradicciones que al parecer abundan en la «Metafísica». Queda lejos la época en que se intentaba a toda costa reducir o por lo menos minorar esas contradicciones con el fin de preservar la coherencia y unidad de la obra.

Por influencia de ese nuevo enfoque no sólo se reconocen las contradicciones sino que se exacerban e incluso se multiplican. La obra de Jaeger es la expresión más radical de esa actitud. Presenta ésta los distintos momentos de la «Metafísica» como expresión de tres etapas determinadas en la vida de Aristóteles:

- La primera corresponde al período de Aristóteles alumno de Platón en la Academia. Se trataría entonces de un platónico totalmente, o casi, ortodoxo.
- En la segunda etapa (que corresponde al período llamado de *Asos*), Aristóteles se distanciaría del maestro y sólo aceptaría un platonismo fuertemente reformado.
- Después, por influencia de investigaciones empíricas se alejaría resueltamente del platonismo e iniciaría la constitución de su propia filosofía.

De esta manera Jaeger niega cualquier tipo de unidad a la «Metafísica», haciendo de ésta un cúmulo arbitrario de textos superpuestos. Así pues el orden escolar de la «Metafísica» transmitido a lo largo de los siglos hasta nosotros se pone decididamente en tela de juicio. En efecto, el problema de la coherencia entre las distintas formulaciones que se hacen de la «ciencia buscada» y el problema de lo bien fundado de la presentación que poseemos son indisociables.

Jaeger al hablar de evolución, niega la coherencia y, por consiguiente, niega el orden tradicional que constituye precisamente el reflejo de un esfuerzo de los editores antiguos para hallar coherencia. Ahora bien, otros autores al tomar parte por la coherencia justifican al mismo tiempo esta presentación tardía.

Para justificar su tesis de la evolución Jaeger se ampara en fragmentos llegados hasta nosotros de la obra perdida de Aristóteles. La filiación entre ciertos libros de la «Metafísica» y esos fragmentos designados como «exotéricos» le parece suficiente para probar que cada uno de ellos es «un instante fecundo, una etapa en el desarrollo de Aristóteles». Ya sabemos que la demostración de Jaeger ha sido duramente contestada en cuanto a contenido y forma. V. Décarie («L'ob-

jet de la Métaphisique selon Aristote», París, Librairie J. Vrin) al volver a analizar ciertos fragmentos que han servido de punto de apoyo a Jaeger, logra llegar a conclusiones totalmente opuestas, negando todo tipo de filiación privilegiada, en relación con el platonismo, de cualquiera de los libros de Aristóteles.⁵¹

El análisis jaegeriano de la «Metafísica» parece subordinado a un proyecto único: establecer la incoherencia interna de la obra, para añadir una prueba indirecta a la tesis de la evolución.

Sus detractores, al contrario, se esfuerza en demostrar la coherencia para invalidar un argumento de la interpretación genética. Evolución y coherencia histórica o inmovilismo y coherencia filosófica, éste parece ser el dilema. Ahora bien, abstracción hecha del problema de la evolución, los defensores de la coherencia se hallan de *antemano* en una situación difícil. En efecto, incluso en el caso en que se reduzca la «Metafísica» a la unidad, sólo se puede hacer interpretando sutilmente las formulaciones ambiguas, cuando no contradictorias, según las cuales el objeto de la «ciencia buscada» es presentado en la obra. Veamos en qué consisten esas ambigüedades:

6.1. La cuádruple ambigüedad

Dejando de lado los problemas menores que surgen numerosos a lo largo de la obra, la dificultad mayor que presenta la interpretación de la Metafísica puede

-
51. En tesis tan contradictorias una toma de postura por muy provisional que fuera implicaría un largo trabajo de investigación. Pensamos en el continuo dar la vuelta a los argumentos, en esas largas discusiones bizantinas cuyas consecuencias pueden ser de importancia incalculable para la suerte de una u otra tesis. Sin entrar en una relación de esas controversias recordemos, que un mismo texto sirve a Jaeger como a Décarie para justificar sus argumentos. Son ejemplos claros el testimonio de Céfsodoro referido por Eusebio, o el comentario de Proclo a propósito del «Eudimio». Recordemos también la discusión sobre la significación sobre ὅπος en la «Protréptica» o la controversia filológica sobre αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατρῆς en la misma obra (Jaeger p. 109-110 Décarie p. 30). Apuntemos, referente a este último punto, que el problema parece irresoluble. Ni siquiera la intervención de un filólogo podría aclararlo. La discusión confronta dos enfoques distintos, dos maneras de sentir y por ese motivo cada uno encuentra en la frase lo que busca. La filología, a la cual cada una de las partes apela, se revela impotente para discernir por sí misma si el pronombre se refiere a algo que precede o si es empleado en sentido absoluto.

expresarse en cuatro oposiciones fundamentales, *inscribiéndose* las tres últimas en el interior de una de las ramas de la precedente.

1. ¿Se trata de determinar el ser en cuanto ser o de buscar las *primeras* causas y los primeros *principios*? (¿Etiología u ontología?)

2. ¿La ciencia buscada va a determinar el ser en el conjunto de sus modos o la sustancia? (¿Ontología u *ousiología*?)

3. ¿La ciencia buscada es ciencia de la sustancia en general (comprendiendo las sustancias sensibles y móviles y las inteligibles e inmóviles) o la de una especie particular de sustancias? (¿Ousiología o teología?)

Corolario (a): ¿El ser en cuanto ser, es sólo el resultado de una operación del espíritu sobre el mismo objeto que el de las ciencias *otras* que la Metafísica, o una realidad concreta responde a esta noción?

Corolario (b): ¿La diferencia entre la Metafísica y las demás ciencias es diferencia de aspecto, o proviene de una diferencia de objeto?

4. ¿El objeto de la teología es uno o múltiple?

Entre todas esas preguntas formuladas, la segunda y la tercera han sido principalmente objeto de controversias. En efecto, lo que inmediatamente llama la atención es la oposición entre una formulación que haría de la Metafísica la ciencia universal del ser y otra formulación que la limitaría a un género determinado. Frente a esta ambigüedad hemos asistido a dos posturas distintas:

Por una parte se ha intentado reducir la contradicción. La Metafísica tendría por objeto un género particular. Ahora bien, incluso limitándose a su género determinaría al mismo tiempo el conjunto de los otros géneros.

La segunda actitud consiste en admitir la contradicción y a partir de ahí concluir: sea proclamando la incoherencia e inteligibilidad de la obra; sea afirmando que una es la ciencia del ser en cuanto ser, otra la ciencia teológica; sea reconociendo una evolución histórica cuyas diferentes fases se manifestarían en las dos formulaciones.

La tesis unitaria se expresa también en fórmulas diversas, utilizando cada una argumentos distintos. Vamos a dar un ejemplo de lo que, excluyendo, sin embargo ciertos textos irreductibles, constituiría una interpretación coherente. Pero primero debemos precisar que la oposición es doble: no sólo se sitúa entre la sustancia en general y una sustancia particular, Dios; sino también y precisamente, en el interior mismo de la doctrina de las modalidades del ser, entre el conjunto de esas modalidades y una particular que es la sustancia. Por tal motivo toda interpretación unitaria tiene que dar cuenta de esta doble oposición y por consiguiente determinar si el corte se halla en la primera (en cuyo caso la segunda constituiría sólo un corolario de ésta), o en la segunda (siendo en tal caso las dos oposiciones independientes). He aquí apuntado un esbozo de interpretación dog-

matemática que respondería a esas exigencias. Nos plantearemos, después, si el análisis objetivo del texto permite en efecto sostenerlo.

6.2. El esquema unitario

Se expresa el ente de varias maneras. Cada una de esas concepciones es una categoría. El conjunto de las categorías envuelve la totalidad de lo real; por ende: todo lo que es, el ente, será considerado por una ciencia u otra según se trata de determinaciones dadas por una u otra de las categorías. Así, del ser móvil (substancia más una determinación resultante de las categorías de cantidad, de calidad o de lugar) se ocupa la Física; del ser mensurable (substancia más determinación cuantitativa) se ocupa la Matemática. Esas dos ciencias ignoran la categoría que subyace a su objeto, la substancia, y por eso sólo tratan de la realidad «en tanto que móvil» y «en tanto que mensurable». Esta limitación nos lleva a concebir la idea de una ciencia que trataría del modo substancial del ente, el que subyace a las determinaciones concretas. Este ente no «sobredeterminado» sería el ente en cuanto tal, del cual se ocupa la obra.

Ahora bien, el ente en estado puramente substancial sólo aparece en un género particular de substancia. En efecto, no hay substancias en el universo sensible que no sean susceptibles de ser *medidas* o que no sean móviles. Esas substancias están siempre «contaminadas» por las otras categorías y por consiguiente tratar de la pura substancia, del ente en cuanto ente, a nivel de lo sensible, sólo es posible a través de un proceso de abstracción, de una operación del alma que aisle «in mentis» la pura substancia. No obstante, a lo que aquí abajo sólo constituye una abstracción, corresponde algo en el mundo supra-lunar.

La diferencia entre la Metafísica y las demás ciencias teóricas es una diferencia de aspecto, si se coloca uno al nivel de lo sensible (se apunta al mismo objeto, una substancia sensible concreta sobredeterminada por otras categorías. Unos —los matemáticos, los físicos— hacen abstracción de la primera rama, otros —los metafísicos— de la segunda) pero lo es también de objeto si se incluye el nivel supra-lunar.

La ciencia del ente en cuanto ente, es pues una ciencia particular ya que sólo encuentra su objeto en una especie particular de substancia (Dios). Pero es también una ciencia universal ya que al determinar su objeto propio determina también:

- a. las substancias «corruptas» del mundo sensible, en lo que tienen de substanciales
- b. los *modos* de ser *otros* que la substancia, en tanto que se relacionan a la substancia.

Haciendo abstracción de las dificultades que aparecen al explicar esa reduplicación de la determinación, el ciclo aparece cerrado; el ente en cuanto ente (Dios) da cuenta de sí mismo y del conjunto de aquello que es; ello en la medida misma en que nada es más que por substancialidad o por comunión con el ser substancial. El fundamento se encuentra así en lo fundado, la ciencia de lo que *es* primero es ciencia *primera* y «universal porque primera».

6.3. Objeciones y contra-objeciones

Un esquema semejante parece responder a las tres primeras ambivalencias anteriormente tratadas. No obstante ¿los textos y el mismo espíritu del aristotelismo permiten adoptarlo? No faltan objeciones. Puede uno preguntarse, por ejemplo, si verdaderamente es posible excluir a la divinidad de toda determinación dada por las categorías *otras* que la substancia. Suponiendo incluso que esta exclusión sea factible, ¿no se hace en ese caso de la divinidad una pura indeterminación, una nada, cuyo equivalente sólo se podría hallar en el sustrato material absoluto, la materia prima? Además, tal interpretación suponiendo la ecuación: ciencia del ente en cuanto ente = ciencia de la substancia = ciencia de la realidad transcendental, lleva a excluir del objeto de la Metafísica a las otras categorías que la substancia y a relegarlas al ser por accidente.

Ahora bien, no sólo el léxico de la Metafísica (el libro Δ) llama al conjunto de las categorías modos del ente *por sí*, sino que «Metafísica Γ », donde se trata explícitamente del ente en cuanto ente, presenta en 1003 b 20 las categorías como las especies de esta noción. ¿Cómo, pues, identificar el ente en cuanto ente y la substancia? ¿Será necesario concluir que la ciencia del ser en cuanto ser, engloba el ser del conjunto de las categorías por oposición a las ciencias de una categoría determinada? Contestaremos, no obstante, que semejante ciencia integraría en sí misma el objeto de todas las demás, quebrantando el principio, central en el aristotelismo, de la no-comunicación de los géneros. Además, ciertos textos parecen, de manera indiscutible, unir el objeto de nuestra ciencia a la pura substancialidad y un fragmento célebre del libro K identifica explícitamente la entidad o substancia (οὐσία) y el *ente en cuanto ente*, empleando la primera expresión para designar a lo segundo.

6.4. El campo aporético

El carácter fluctuante de los textos no permite, pues, discernir de manera irrecusable cuál, entre las posibles interpretaciones, pudiera ser más cara para el espíritu de Aristóteles. Pues el conjunto de oposiciones constituye un campo apo-

rético. Aristóteles se coloca desde un principio en la dificultad. La ciencia del ser en cuanto ser se estructura siguiendo ideas múltiples y resulta difícil elegir una entre las distintas posibilidades de su determinación. De ahí las dudas, las contradicciones, por lo menos aparentes, y esa ausencia de respuestas explícita a una u otra de las dificultades: Si el ser en cuanto ser se identifica con la pura substancia se convierte en una indeterminación que tiende a confundirse con la materia «prima». Si el ser en cuanto ser abarca el ser del conjunto de las categorías, todas las ciencias quedarán integradas en la Metafísica, habrá comunicación de géneros y las ciencias particulares perderán su autonomía.

Bibliografía

I. Textos aristotélicos

No existe en castellano una edición rigurosa del *Corpus* aristotélico. Indicamos aquí tan sólo las ediciones de obras aristotélicas a las que hemos mayormente recurrido para la redacción de este artículo:

Metafísica. Hemos utilizado la edición trilingüe de García Yebra (Gredos, Madrid, 1970) que hemos confrontado en ocasiones con las siguientes:

- Jaeger, *Aristotelis Metaphysica* (Oxford, 1963).
- Ross, *Aristot'les Metaphysics* (Oxford, 1924).
- Bonitz, *Aristotelis Metaphysica* (Bonn, 1848).
- Tricot, *Aristote, La Métaphysique* (París, 1966).

Física. Pese a lo insatisfactorio de la traducción hemos utilizado la edición de Carton (Les Belles Lettres, París, 1966). En ocasiones confrontamos con Ross (Oxford, 1936).

De Caelo. Texto establecido y traducido por Paul Moraux (Les Belles Lettres, París, 1965).

De la Generación y la Corrupción. Edición de Charles Mugler (Les Belles Lettres, París, 1966).

De anima. Edición de A. Jannone (texto) y E. Barbotin (notas), (Les Belles Lettres, París, 1966).

Ética a Eudemo. Edición de Bywater (Oxford 1970); edición francesa de Tricot (Vrin, 1959).

Tópicos. Edición de J. Brunschwig (Les Belles Lettres, París, 1967).

Categorías. Texto: Oxford (S.C.B.O.) 1966. Traducción francesa de Tricot (Vrin, París, 1966).

Analíticos. Edición de Ross (O.C.T.) Oxford 1949.

Aludimos, en alguna ocasión, a los fragmentos de juventud. Véase al respecto, Ross: *Aristotelis Fragmenta Selecta* O.C.T. 1970.

II. Selección de comentarios al corpus aristotélico

Alejandro de Afrodisia (y Pseudo Alejandro), In *Aristotelis Metaphysica Commentaria*, (Michael Hayduck, 1891).

Boetius, *Aristotelis Metaphysica, Pars Posterior*, (Bonn, 1849).

Fonseca, *Commentarium in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae...*, (G. Olms, Hildersheim, 1964).

Maurus Sylvius, *Aristotelis opera quae extant omnia brevi paraphrasi...*, (Roma, 1968).

Ross, D., *Aristotle's Metaphysics. A revised text with Introd. and commentary*; (Scriptorum Clasicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1924).

Santo Tomás, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, (Turín, 1925).

Schwegler, *Aristoteles Metaphysik. Text, Übersetzung und commentär mit Erläut* (Tübinga, 1847).

Tricot, *Comentario en su edición de la Metafísica* (Vrin, París, 1966).

III. Selección de ensayos, estudios y artículos filosóficos en los que se sustenta el presente trabajo

Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F. París, 1966. *La Prudence chez Aristote*, P.U.F., 1963.

Barbotin: *Théorie aristotelicienne de l'intellect d'après Théophraste*, París-Lovaina, 1954.

Berti: *La filosofia del Primo Aristotele*, Padova, 1962.

Bignone: *L'Aristotele perduto...* Florencia, 1936.

Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung* (hay edición española publicada en Buenos Aires).

Brochard: *Etudes de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, París, 1912.

Brunschwig: *Les étapes de la Philosophie mathématique*, París, 1922.

Croissant: *Aristote et les mystères*, Liège, 1932.

Decarie: *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Vrin, París, 1960.

Deleuze: *Différence et Répétition*, (P.U.F., París).

Gomperz: *Penseurs de la Grèce*, París, Felix Alcan, 1910.

Hamelin: *Le système d'Aristote*, París, 1920.

- Jaeger: *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Eritwicklung*, (hay edición española publicada en Buenos Aires).
- Merlan Ph.: *Aristotle's Unmoved Moters*, Traditio Studies in Ancien und Medieval Hystory, 1946.
- Moraux, P.: *Introduction au Traité du Ciel*, París, Les Belles Lettres, 1939.
- Mugnier: *La Théorie du Primer Moteur et L'évolution de la pensée aristotélicienne*.
- Ortega: *La idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente 1965.
- Rivaud: *Le problème du devenir et la notion de matière dans la Philosophie grecque*.
- Robin: *La théorie platonicienne des Idées-Nombres d'après Aristote*, París, Felix Alcan, 1908.
- Schühl, P.: *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934.

Epicuro



Epicuro y el helenismo

Miguel A. Granada

Se acostumbra a pensar, erróneamente, que el helenismo es (en filosofía, religión y cultura) un corte brusco y una decadencia con respecto a la Grecia clásica, determinado por factores exógenos (los eventos políticos, económicos; la acción universal de Alejandro Magno). Sin embargo —aunque ciertamente el último cuarto del siglo IV a.C. marca un giro decisivo en el pensamiento griego— no es menos cierto que las bases estaban ya puestas con anterioridad (con Platón y Aristóteles). El helenismo es el desarrollo de su herencia en la nueva coyuntura de Alejandro y los diádocos que ponía fin a la larga crisis de la *polis*.

I

En efecto, el último tercio del siglo V a.C. había marcado, en Atenas, el estallido de la crisis de la *polis* y de uno de sus pilares fundamentales: la religión cívica o estatal. Era la consecuencia de la acción de la sofística y de la ilustración jónica por un lado y de la gran conmoción causada por la guerra del Peloponeso por otro. A la crítica filosófica de la religión tradicional (Protágoras, Anaxágoras) correspondía una fuerte reacción conservadora (Sófocles), que tendía a ver en las audacias librepensadoras el origen de los males que los dioses airados enviaban a la *polis*. Las acusaciones de *impiEDAD* (*asebeia*) lanzadas contra Protágoras y Anaxágoras muestran esa tensión y escisión entre filosofía y ciudad, en tanto que el

proceso y la condena de Sócrates en el año 399 parecían indicar el triunfo de la religión tradicional cívica.

Y, sin embargo, esta religión (religión de dioses antropomorfos, protectores de la ciudad a los que ésta rendía culto y veneración como una imprescindible función estatal) estaba condenada, por lo menos a los ojos de la minoría ilustrada de formación filosófico-científica. El testimonio es Platón, cuya gigantesca obra (determinante durante siglos de la actitud religiosa, científica y filosófica) es una respuesta a la crisis de la *polis*, un intento de reformarla desde el conocimiento verdadero. Pero el discípulo de Sócrates todavía tenía su pensamiento reducido a la *polis*: ella era la verdadera unidad autosuficiente, el organismo completo; el individuo propiamente hablando no existe, pues el sujeto sólo encuentra realización en el orden (*kósmos*) constituido por la *polis*.

Cuando Platón regresa a Atenas tras su último viaje a Sicilia vuelve a plantearse el problema de la reforma de la ciudad, pero desde la perspectiva del realismo y la experiencia. Es el proyecto *Timeo-Critias-Hermócrates* materializado en la secuencia *Timeo-Leyes-Epinomis* (con la duda de si este apéndice a las *Leyes* es obra del propio Platón o de un discípulo de la Academia). Platón trata ahora de fundamentar la reforma en el conocimiento del cosmos y del hombre (de ahí la cosmología y antropología del *Timeo* en la correlación macrocosmos-microcosmos) y en la historia ateniense. La cosmología del *Timeo* se insertaba por tanto en la reforma de la *polis* y en este diálogo (una de las obras decisivas en la historia intelectual y espiritual de occidente) Platón presentaba al mundo como un *kósmos* ordenado: un animal único y unitario, vivo y en movimiento, bello y bueno. Este *kósmos* posee en su interior un *alma* (*psyché*) principio de movimiento (*arché tés kinéseos*): dotada de entendimiento (*noús*), el alma del mundo participa del conocimiento de las Ideas y por ello dispone y mueve el mundo providentemente de la mejor manera según un orden necesario. Si todo el *kósmos* es, por tanto, bueno y bello, la acción inteligente del alma del mundo se expresa con particular evidencia en el perfectamente ordenado movimiento circular y uniforme de los cuerpos celestes. Los enormes progresos de la astronomía en el siglo IV (en estrecha relación con la Academia platónica además) confirmaban y daban impulso a esa creencia: tal orden y armonía celestes no podían sino emanar de una inteligencia (*noús*) ordenadora inherente al alma insita en el mundo: «es preciso decir que este mundo, que es verdaderamente un ser vivo provisto de un Alma y de un Entendimiento, ha nacido tal por la acción de la Providencia divina» (*Timeo* 30 b-c).

Ahora bien, el hombre está hecho a semejanza del *kósmos* y posee un alma emparentada con los astros y dotada de un entendimiento:

«En cuanto a esa especie de alma, que es soberana en nosotros debemos pensar

que Dios la ha dado a cada uno de nosotros como un genio divino (*daímona*), esa especie de alma de la que afirmamos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo y que nos eleva por encima de la Tierra hacia nuestra progenie (*syggéneian*) celeste, puesto que somos una planta no terrestre, sino celeste» (*Timeo* 90 a).

El hombre debe cultivar especialmente esta alma superior y la manera de hacerlo es aplicando (mediante la ciencia del número o astronomía matemática) la inteligencia al conocimiento de los perfectamente ordenados movimientos celestes:

«Cuando un hombre ha tendido con todo su celo a la ciencia y a los pensamientos verdaderos, cuando entre todas sus facultades ha ejercido fundamentalmente el pensamiento de las cosas inmortales y divinas, un hombre tal posee necesariamente, cuando ha llegado a la verdad, lo inmortal y lo divino y goza de ello enteramente en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad. No cesa de rendir culto a la divinidad, conserva siempre cuidado y dispuesto como es necesario el genio (*daímona*) que habita en él. Goza, pues, necesariamente de una felicidad singular. Ahora bien, tan sólo hay una manera de cuidar una cosa, cualquiera que sea: procurándole siempre los alimentos y movimientos que le convienen. Pues bien, los movimientos afines (*syggenets*) con el principio divino que hay en nosotros son los pensamientos del Todo y sus revoluciones. Que cada uno, pues, siguiendo estos movimientos celestes, endereze —por el conocimiento de las armonías y revoluciones del Todo— las revoluciones del alma intelectual en nuestra cabeza, perturbadas en el momento del nacimiento; que haga el sujeto contemplante semejante al objeto contemplado, conforme a su naturaleza original; y que de esta manera, tras alcanzar esta semejanza, alcance para el presente y el porvenir el término supremo de la vida mejor que los dioses han propuesto a los hombres» (*Timeo* 90 b-d).

La contemplación de la geometría celeste no es, por tanto, el acceso a una ciencia astronómica aséptica y fría sino, por el contrario, el acceso a una realidad superior: nuestra alma conoce la Inteligencia ordenadora de los cielos y, en consecuencia, se hace semejante a ella («asimilación a lo divino»; *homoiósis toí theoí*), elevándose por encima de la miseria y corrupción presentes. Como señala Festugière «la contemplación del Kosmos reviste un aspecto religioso».¹

El hombre culto, el filósofo, encontraba, por tanto, en el cosmos, en el cielo y

1. A. J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le dieu cosmique*, París, 1949, p. 139.

en su Alma inteligente, un objeto de la teoresis filosófica que satisfacía a un tiempo sus necesidades religiosas. Pero Platón en las *Leyes* y después el autor del *Epinomis* formularon también el proyecto de una reforma de la religión de la *polis*, introduciendo (al lado de la religión tradicional, pero en posición preferente) la nueva religión de los astros-dioses visibles, culto público y cívico (no la piedad y veneración interior del filósofo) con sus imágenes (las figuras visibles en el cielo), sus fiestas, sacrificios y días consagrados. De esta forma el divorcio entre pensamiento filosófico y religión de la ciudad quedaba salvado: la nueva religión política cumplía perfectamente su función de orden estatal y era una religión no contradictoria con la ciencia, posibilitando al filósofo su personal y subjetiva religiosidad astral y cósmica, su unificación y asimilación al entendimiento rector del cosmos.

Todos estos puntos eran componentes fundamentales del objetivo platónico: la reforma de la *polis* como organismo elemental y autosuficiente. Sabido es que también Aristóteles permaneció hasta el fin de sus días vinculado a la *polis*, pues el hombre es un *zôon politikôn* cuya naturaleza encuentra perfección en la ciudad-estado y en la figura del ciudadano. Pero el estagirita carecía del ardor reformador de Platón y en consecuencia estaba más volcado (él, un *meteco* o extranjero, carente de derechos de ciudadanía) hacia la vida contemplativa. En uno de sus escritos juveniles (el *Protréptico*, famosísimo en la Antigüedad) Aristóteles alababa la vida contemplativa (el *bíos theoretikós*) como la mejor vida y la única que merece la pena ser vivida: esa vida contemplativa era el estudio (en el largo ciclo de estudios que configuraba la enseñanza en la Academia y luego en el Liceo) de la realidad natural y fundamentalmente del cosmos celeste, templo de la divinidad y manifestación de la acción providente de la inteligencia. En el *Perí philosophías* Aristóteles acusaba a los que negaban el *kósmos* (su divinidad y gobierno por la inteligencia) de *ateísmo*:

«Antaño yo estaba inquieto por la pérdida de mi casa... pero ahora nos amenaza un peligro mayor por causa de aquéllos que con sus teorías demolen toda la fábrica del cosmos» (fragmento 18 Rose).

En el 338 a.C., sin embargo, se abre un proceso de profundas transformaciones políticas y espirituales que traerá consigo el pleno desarrollo de la religión astral en la forma de la religión del mundo, principio básico del paganismo y punto de fricción del mismo con el epicureísmo y el cristianismo. En dicho año Atenas es derrotada por Filipo de Macedonia en Queronea y al año siguiente se constituye la Liga de Corinto, en la cual las ciudades griegas ponían prácticamente sus decisiones políticas en manos del monarca macedonio, elegido jefe del ejército griego. Era el punto de partida del proceso de desaparición de la *polis* entendida

no como municipio, sino como lo que había sido en el pasado anterior y había representado para Platón y Aristóteles; la ciudad dejaba de ser un Estado libre y autónomo, un organismo autosuficiente y primario (*autarkés*) en el que los ciudadanos encontraban inmediatamente dadas sus señas de identidad y las posibilidades de su realización vital: «¿Cómo no advertir que, desde el día en que la ciudad griega cae de su posición de Estado autónomo a la de simple municipio dentro de un Estado más vasto, pierde su alma? Sigue siendo un hábitat, un marco material: ya no es un ideal. No vale la pena vivir y morir por ella. El hombre, desde entonces, no tiene más sostén moral y espiritual». ² Alejandro Magno consigue formar un imperio que se extiende a gran parte del mundo conocido y en el cual se integran griegos y bárbaros; a su muerte en el 323 se abre el dramático proceso —sobre todo en Grecia continental— de las guerras de los *diádocos* o sucesores que lleva a la formación de las grandes monarquías helenísticas y que en Grecia no concluye hasta que con Antígono Gonatas se estabiliza la situación en el 276 a.C. En este marco tan convulsionado la existencia aparece insegura y amenazada, dependiente de la volubilidad de la veleidosa *Tyche* (Fortuna) convertida en divinidad omnipotente.

Pero, por otra parte, la desaparición de la *polis* hace desaparecer el peso institucional o estatal que primaba a la religión cívica. La suerte de ésta, por lo demás, estaba estrechamente vinculada a la suerte de la *polis*, pues los dioses de la religión cívica eran dioses protectores de la ciudad: la derrota de la ciudad había sido también la derrota y la falsación de estos dioses. Testimonios de todo orden nos hablan de la amplia incredulidad acerca de la religión tradicional cívica en las últimas décadas del siglo IV. Un himno de salutación a Demetrio Poliorcetes con motivo de su entrada en Atenas en el año 290 decía:

«Los otros dioses, pues, o se encuentran muy distantes o no tienen oídos, o no existen, o no nos prestan un momento de atención, pero a tí te vemos presente, no de piedra ni de madera, sino de verdad».

Pocos años antes Evémero había desarrollado, en una obra que iba a gozar de gran influencia, el tema de que los dioses de la religión tradicional no eran sino reyes magnánimos y filántropos, divinizados posteriormente por la humanidad agradecida.

Todo ello muestra que la religión tradicional de la *polis* (aunque las formas de culto perdurarán todavía largo tiempo) había perdido prácticamente todo arraigo y credibilidad en los sectores ilustrados. Por lo demás, si la *polis* tenía en la reli-

2. A. J. Festugière: *Epicuro y sus dioses*, Buenos Aires, 1960, p. 18.

gión cívica un punto de apoyo fundamental, las nuevas monarquías helenísticas necesitaban también el refuerzo y la legitimación de la religión. Estas nuevas monarquías eran la consecuencia de la acción de Alejandro y de sus sucesores, los cuales habían derrumbado definitivamente la tesis tradicional griega y aristotélica de la diferente naturaleza de griegos y bárbaros, afirmando por el contrario la unidad y confraternidad de todos los seres humanos.

La desaparición de la *polis* y la nueva realidad política habían creado las condiciones para que la religión del mundo o del cielo estrellado (religión y contemplación científica a un tiempo) pudiera generalizarse: todos los hombres son hermanos por ser hijos del mismo padre (el cielo) y esas luminarias presentes simultáneamente en todas partes constituían la religión universal solidaria de las nuevas monarquías. El fin de la *polis* había traído consigo, además, la emergencia del individuo como sujeto autónomo que debía encauzar su existencia desde una elección voluntaria y libre en el marco convulsionado de la sociedad contemporánea. En estos momentos se plantea el problema de la virtud y del encauzamiento moral de la existencia. Esto es lo que los jóvenes pedían a los maestros de sabiduría y en esa dirección se orientan los predicadores ambulantes y las escuelas filosóficas.

II

La *Stoa*, fundada en 301 a.C. por Zenón de Citium y regida después a lo largo del siglo III por Cleantes y Crisipo, dió satisfacción a esa necesidad de orientación vital y de indicación de la vía de virtud siguiendo las pautas de la religión astral cósmica del *Timeo* platónico. El coherente, claro y simple esquema doctrinal de Zenón (a diferencia de la gran complejidad de la *enkýklios paidéia* platónica) no ofrecía una actitud resignada y de renuncia (que posteriormente se abrirá paso en muchos casos en el estoicismo), sino la participación activa en las posibilidades abiertas por las nuevas monarquías helenísticas. Se configuraba así la relación entre la escuela y el pensamiento estoicos y el poder (la relación entre Zenón y Antígono Gonatas es muestra de ello) que no solamente legitimaba a este último, sino que le exhortaba a la mejora de la condición humana, mediante la ordenación del Estado según el *Logos* o razón universal.

En efecto, en su *Politeia* (de la que no han llegado a nosotros sino fragmentos) Zenón formulaba el nuevo ideal político adaptado a la nueva situación del mundo: los seres humanos son iguales y deben vivir no separados, sino unificados en un solo Estado; el mundo es una *polis* a cuyo servicio es hermoso dedicarse. Es el ideal activo del *kosmopolítēs* o «ciudadano del mundo», uno de los dogmas básicos de la escuela estoica:

«A decir verdad, la famosa *República* de Zenón... se reduce a este único punto: nosotros no debemos vivir aquí abajo repartidos en ciudades y en demos y separarnos los unos de los otros usando cada uno de su propio derecho, sino que debemos considerar a todos los hombres como nuestros compañeros de demos y conciudadanos nuestros; que sea único el género de vida como único es el mundo, a la manera de un rebaño que pace juntamente el mismo pasto, gobernado por una misma ley».³

La ciudad del mundo no comprende, sin embargo, únicamente a los seres humanos, sino a ellos y al cielo o a los dioses astros, esto es, a todos los seres dotados de entendimiento, regidos y gobernados por una misma ley universal que es la Razón o Logos divino, idéntico al cosmos y al que convienen también los nombres de providencia, destino, Zeus:

«Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis *lógon* praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat».⁴

Esta ciudad cósmica constituye la parte más noble del mundo, unidad viva en el espacio y en el tiempo. El mundo es una unidad espacial porque Dios lo penetra enteramente manifestándose como fuego, como *pneuma* o espíritu, como alma, como entendimiento; es una unidad temporal porque la divinidad como providencia (*prónoia*) y destino (*heimarméne*, *fatum*) gobierna el mundo hacia lo mejor, resolviendo los males particulares en la armonía del Todo.

El sabio estoico (*sophós*) es precisamente aquella persona que conoce esta Razón o Lógos universal que penetra y gobierna providencial y necesariamente el mundo, aceptándola voluntaria y amorosamente. Este acuerdo de la razón y voluntad individuales con la razón y voluntad universales se manifiesta en una disposición permanente del alma que es la virtud, el bien supremo independiente del sufrimiento o placer que es la verdadera felicidad (*eudaimonía*). Es ésta «la vida concorde con la naturaleza» o razón del cosmos (*Homologouménos tei physei zén*) que proporciona la *apatheia* y nos sitúa por encima de las contingencias de la *týche* haciéndonos verdaderamente libres (*autarkets*), porque nuestra razón ya no es particular (errada y mala) sino sencillamente la Razón o Lógos universal, Zeus en nosotros.⁵

3. I. ab Arnim (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I fr. 262.

4. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I fr. 160. Cfr. fr. 163: «Zenón dice que la sustancia de Dios es el cosmos entero y el cielo especialmente».

5. Sabido es que los estoicos aceptaron la mitología tradicional y los dioses mitológicos

«Mas, oh Zeus, dador de todos los bienes, dios de las nubes sombrías, señor del rayo, salva a los hombres de la triste ignorancia; expúlsala, Padre, lejos de nuestros corazones y concédenos obtener ese recto juicio sobre el que tú te apoyas para gobernar con justicia todas las cosas». ⁶

III

Pero hubo también otras formulaciones de la vida virtuosa y otros planteamientos de la manera de alcanzar la felicidad en aquellos finales del siglo IV en los que la *polis* desaparecía en su vieja función, emerge el individuo autónomo y responsable de sí mismo y la *Týche* se enseñorea del mundo humano. Se trata por un lado del epicureísmo y por otro de la figura legendaria y oscura de Pirrón, iniciador de una actitud filosófica que asumirán después como propia los escépticos posteriores desde Enesidemo (¿siglo I a.C.?) hasta Sexto Empírico (siglo II d.C.). Ambas actitudes filosóficas se presentan como «terapia» (medicina del alma) frente a la insania de la filosofía anterior y frente al mundo circundante. Y tanto Epicuro como Pirrón son saludados por sus discípulos directos e indirectos como indicadores de la vía de salvación en una actitud de veneración prácticamente religiosa. Por lo que a Pirrón se refiere, su discípulo Timón lo invocaba con estas palabras: «Viejo Pirrón, Pirrón, ¿cómo y dónde descubriste la liberación de la servidumbre y del vacío teorizar de los sofistas? ¿Cómo desataste los lazos de todo engaño e intento de creer? No te molestaste en inquirir los vientos dominantes en Grecia, de dónde y adónde sopla cada uno».

Pirrón de Elis (ca. 365-ca. 270 a.C.) es en buena medida un desconocido, cuyas auténticas posiciones doctrinales y éticas resulta difícil esclarecer por no haber escrito nunca nada y por la posibilidad de que la tradición doxográfica y el escepticismo posterior las hayan interpretado erróneamente en una medida mayor o menor. Hay un pasaje, sin embargo, conservado en Eusebio de Cesarea (en su *Praeparatio Evangelica*) que se remonta a Timón y parece reproducir con fidelidad la línea de pensamiento de Pirrón. Dice así:

como formulaciones alegóricas de los principios o fuerzas de la naturaleza o cosmos. Así, Zeus es sinónimo de Razón, Providencia y Ley.

6. Cleantes, *Himno a Zeus* versos 32-35. El himno está recogido en *Stoicorum Veterum Fragmenta* vol. I fr. 537 y traducido junto con un espléndido análisis en Festugière: *Le dieu cosmique*, pp. 310-332.

«Pirrón no dejó nada escrito, pero su discípulo Timón dice que quien desee ser feliz debe tener en cuenta tres cosas: en primer lugar, cuál es la naturaleza de las cosas; en segundo lugar qué actitud debemos adoptar respecto a ellas y en tercer lugar qué resultará de tal actitud. Él dice que Pirrón declara que las cosas son igualmente indiferentes, inmesurables e indiscernibles: por ello las sensaciones y opiniones nuestras no son ni verdaderas ni falsas. Por tanto, no debemos poner nuestra confianza en ellas, sino permanecer sin opinión, no inclinándonos ni hacia una parte ni hacia la otra, impasibles, diciendo acerca de cada cosa particular que es no más que no es, o que tanto es como no es, o que ni es ni no es. Dice Timón que a los que se hallan en esta disposición resultará en primer lugar la renuncia a hacer afirmaciones (*aphasia*) y luego la imperturbabilidad (*ataraxia*)».

Claramente se ve que para Pirrón y Timón la causa de la infelicidad reside en nuestros pensamientos. La paz interior, la libertad, la independencia, no se consiguen por medio de la asimilación al orden cósmico y por la adaptación de nuestra razón al Lógos universal. Este discurso platónico-estoico de la religión del mundo y la vía virtuosa del sabio hacia la felicidad ya no tiene sentido para Pirrón (y veremos que tampoco para Epicuro): no hay tal orden cósmico, ni tal razón universal, ni tal parentesco del hombre con la divinidad; no podemos afirmar nada con fundamento sobre la realidad exterior de las cosas. El hacerlo (al atribuir a nuestras sensaciones y opiniones un valor objetivo de verdad o falsedad) es precisamente la fuente de la turbación y cuando reconocemos la inaccesibilidad del mundo exterior, la total indiferencia de nuestras sensaciones y opiniones con respecto a la naturaleza propia de un posible objeto exterior indiscernible, entonces renunciamos a pronunciarnos asertivamente sobre las cosas (*aphasia*)⁷ y con ello encontramos la paz e imperturbabilidad anhelada (*ataraxia*). Lógicamente, Pirrón extendía esta actitud epistemológica al ámbito moral, político y religioso:

«Pirrón decía que no hay nada bello ni feo, justo o injusto; y semejantemente en todo, nada es en verdad, sino que los hombres hacen todas las cosas por convención y costumbre» (Diógenes Laercio IX, 61).

La actitud pirroniana se encamina, pues, hacia la imperturbabilidad mediante la indiferencia (*adiaphoria*) y es interesante tener presente el impacto causado so-

7. El escepticismo ulterior adoptará (a partir de la polémica de Arcesilao y Carnéades con el estoicismo) el término *epoché tēs sunkatathéseos* («abstención de juicio» o más propiamente «retención del asentimiento»). Vid. sobre este punto P. Couissin: «L'origine et l'évolution de l'époché», *Revue d'études grecques* XLII (1929), pp. 373-397.

bre él por los «gimnosofistas» o sabios hindúes con los que se encontró en el curso de la expedición de Alejandro a Oriente. Si hemos de creer a Diógenes Laercio (IX, 62) Pirrón «se conducía en la vida de acuerdo con su doctrina, no evitando ni preocupándose por nada y afrontándolo todo: carros, precipicios, perros, etc. pues no tenía confianza en los sentidos, de forma que era salvado por los discípulos que lo acompañaban». Probablemente se trata de un testimonio confuso e incierto y acaso ya hubiera llegado Pirrón a formular (como le atribuye Enesidemo en D. Laercio IX, 106 y como ya formula Timón en D. Laercio IX, 105) el fenómeno (*tò phainómenon*) como criterio o canon de conducta. En todo caso Pirrón en materia de religión y moral parece haberse adaptado adogmáticamente (preludiando la actitud del escepticismo posterior) a los usos y convenciones patrios. De ahí que «fuera honrado por sus conciudadanos de Elis con el título de primer sacerdote y que por él se concediera a todos los filósofos la exención de impuestos» (D. Laercio IX, 64).

IV

También la filosofía epicúrea se presenta como un remedio terapéutico contra los males del alma en la situación contemporánea del sujeto humano. Un fragmento famoso (Usener 221) dice así:

«Vana es la palabra del filósofo que no remedia (*therapeúetai*) ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma».

El fin de la filosofía es, por consiguiente, procurar los medios para la salud del alma y para la conservación de la misma (formalmente similar al objetivo platónico-estoico; vid. los pasajes ya citados del *Timeo*). Dada la importancia del objeto, la actividad filosófica debe ser un ejercicio real y no una apariencia; como señala el *Gnomologio vaticano* (conjunto de sentencias morales atribuidas a Epicuro, descubierto en 1888) «es necesario no fingir que filosofamos, sino filosofar realmente; no necesitamos en efecto aparentar que estamos sanos, sino estarlo verdaderamente» (sentencia 54). No cabe duda de que Epicuro proporcionó esa vía de salud espiritual al selecto y reducido círculo del *Jardín* (la escuela epicúrea, abierta en Atenas en el 306 a.C.), a núcleos epicúreos dispersos por el mundo griego (con los cuales Epicuro mantuvo un intenso intercambio epistolar, en bastantes casos de contenido doctrinal; los tres textos de Epicuro más importantes que han llegado hasta nosotros son las tres epístolas a Heródoto, a Pitocles y a Meneceo

conservadas por Diógenes Laercio) y a los reducidos círculos epicúreos existentes hasta entrada la era cristiana.

Para todos ellos Epicuro era un salvador al que rendían una agradecida veneración de carácter en gran medida religioso. Tal actitud la encontramos bellamente expuesta por el poeta epicúreo romano Lucrecio, en el siglo I a.C.:

«¡Oh tú, el primero que pudiste levantar una luz tan clara del fondo de tinieblas tan grandes e iluminar los verdaderos bienes de la vida!, a tí te sigo, honor de la gente griega, y pongo ahora mis pies en las huellas que estamparon los tuyos, no tanto por deseo de rivalizar contigo, como por amor, pues ansío imitarte; porque ¿cómo podría la golondrina retar a los cisnes? y ¿cómo los cabritos de trémulos miembros igualar en la carrera el ímpetu del fogoso corcel? Tú, padre, eres el descubridor de la verdad, tú nos das preceptos paternos, y como en los bosques floridos las abejas van libando una flor tras otra, así vamos nosotros a tus libros, oh ilustre, a apacentarnos de tus áureas palabras, áureas y dignas siempre de vida perdurable. Pues en cuanto tu doctrina, producto de una mente divina, empieza a proclamar la esencia de las cosas, disípanse los terrores del espíritu, las murallas del mundo se abren y veo, a través del inmenso vacío, producirse las cosas...»

«¿Quién sería capaz, por la potencia de su espíritu, de entonar un canto digno de la majestad de la Naturaleza y estos descubrimientos? ¿Quién es bastante elocuente para cantar las laudes que merece aquél que nos legó tantos bienes, fruto y recompensa de su genio? Nadie, creo yo, que esté formado de cuerpo mortal. Pues si hay que hablar como requiere la majestad, al fin conocida, de la Naturaleza, un dios fue, un dios, ¡oh, ínclito Memnio!, aquel que descubrió el primero esta regla de vida que hoy llamamos filosofía, y con su ciencia libró la vida de tormentas tan grandes y tan grandes tinieblas, colocándola en aguas tan tranquilas y bajo un cielo tan radiante... Pero si nuestro corazón no está limpio, ¿cuántos combates y peligros no hemos de afrontar mal de nuestro grado? ¡Qué punzantes cuidados, qué temores desgarran al hombre que es presa de la pasión! Y la soberbia, la lujuria, la insolencia ¿qué desastres no causan? ¿Y el lujo y la desidia? Aquél, pues, que ha sometido estos monstruos y los ha expulsado del alma, no con armas, sino con sólo su voz, ¿no será justo, aún siendo hombre, elevarlo al rango de los dioses? Y, mayormente, cuando sobre los mismos dioses inmortales supo decir bellas y divinas palabras, y en sus discursos nos reveló la Naturaleza entera».⁸

8. Lucrecio: *De rerum natura* III, 1-17 y V, 1-12, 43-54. Vid. asimismo I, 63-79. He-

Siendo, pues, la filosofía una terapéutica del alma que proporciona los «elementos de una vida feliz» (*stoicheia tou kalos zēn*, Ep. a Meneceo, D. Laercio X, 123) en el nuevo marco helenístico, Epicuro proclama la necesidad de la filosofía para todos los hombres siempre con independencia de su condición y edad. Como dice en la apertura de la epístola a Meneceo (un texto muy elaborado literaria y conceptualmente):

«Nadie por ser joven vacile en filosofar ni por hallarse viejo de filosofar se hastíe. Pues nadie está demasiado adelantado ni retardado para lo que concierne a la salud de su alma. El que dice que aún no le llegó la hora de filosofar o que ya le ha pasado es como quien dice que no se le presenta o que ya no hay tiempo para la felicidad. De modo que deben filosofar tanto el joven como el viejo: el uno para que, envejeciendo, se rejuvenezca en bienes por el recuerdo agradecido de los días pasados; el otro para ser a un tiempo joven y maduro por su serenidad ante el futuro. Así pues, hay que meditar lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla».⁹

Desde hace tiempo se ha señalado que este exordio tiene el carácter de una «exhortación a la filosofía» o *protreptico*, alternativo al planteamiento de la actividad filosófica como *bíos theoretikós* en el *Protreptico* del Aristóteles juvenil y en contraste con la larga formación filosófico-científica para el acceso al ser verdadero y al reposo del alma según la tradición de la Academia. La filosofía debe dar sus frutos (felicidad, *eudaimonia*; imperturbabilidad, *ataraxia*) inmediatamente y el sabio debe adaptarse a las diferentes situaciones, necesidades y grados de conocimiento del sujeto humano (el propio Epicuro testimonia esta actitud pedagógica con las obras que han llegado hasta nosotros: la epístola a Heródoto presupone un público avanzado frente al carácter sencillo e introductorio de las epístolas a Pitocles y Meneceo). Esta actitud coincide con el rechazo de la *paideia* como «ciclo de estudios» (*enkýklia mathémata*) inútil y ajeno a las verdaderas necesidades de la vida por los valores erróneos (competitividad, deseo de fama y gloria, orientación política, etc.) con que estaba vinculada. Dos fragmentos son explícitos a este respecto: «Te estimo dichoso, Apeles, porque limpio de toda educación

mos dado la traducción de Eduard Valentí Fiol: T. Lucrecio Caro: *De rerum nature. De la naturaleza*, texto latino y traducción castellana, Barcelona 1976.

9. Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos* X, 122. Citamos los textos epicúreos según la traducción de C. García Gual, E. Acosta: *Epicuro. Ética. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona 1974 y C. García Gual: *Epicuro*, Madrid 1981.

(*katbaròs páses paideías*) te entregaste a la filosofía» (fr. 117 Usener), «¡Huye, afortunado, a velas desplegadas de toda forma de educación» (Fr. 163 Us.).

La forma de vida feliz y no turbada de la comunidad epicúrea tiene además los caracteres de una nueva religiosidad, una nueva concepción de la divinidad y de la relación Dios-hombre en ese momento decisivo del mundo antiguo. Para los epicúreos «los dioses existen, pues el conocimiento que de ellos tenemos es evidente. No son sin embargo tal como los considera el vulgo (*hoí polloi*)» (ep. a Meneceo, 123). Este vulgo o la mayoría (en oposición al sabio epicúreo —*sophós*— dotado del conocimiento verdadero) son los que acerca de los dioses sostienen las opiniones tradicionales y los adherentes a la nueva religión del mundo (la Academia platónica, el Liceo en cierta medida, los estoicos). Para éstos Dios ya no es la entidad antropomorfa de la religión tradicional, sino el cosmos, el cielo estrellado y singularmente el Entendimiento ordenador de los movimientos celestes o la Providencia determinante de la estructura del *kósmos*-uno. Por el contrario, Epicuro postula —garantizando a la divinidad lo que todo el pensamiento griego desde siempre le confería— un Dios *inmortal y feliz* (*áphtharton kai makárian*) junto con el compromiso de coherencia, es decir, de no atribuir a los dioses nada contradictorio con esas dos cualidades fundamentales:

«Considera, en primer lugar, a la divinidad como un ser viviente incorruptible y feliz, según lo ha grabado en nosotros la común noción de lo divino, y nada le atribuyas ajeno a la inmortalidad o impropio de la felicidad. Respecto a ella, por el contrario, opina todo lo que sea susceptible de preservar, con su incorruptibilidad, su felicidad» (Ep. a Meneceo, 123).

Y para Epicuro es una implicación necesaria de la permanente felicidad divina la existencia sin perturbaciones (la *ataraxía*), la completa autonomía y autosuficiencia (*autárkeia*) y por lo tanto la indiferencia frente al mundo (o los mundos) y los seres humanos:

«Hay que pensar sencillamente que en la naturaleza inmortal y feliz no cabe ningún motivo de conflicto o perturbación. Tal cosa le es posible al entendimiento aprenderla sin más» (Ep. a Heródoto, 78).

«El ser vivo incorruptible y feliz [i. e. la divinidad], saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos» (Fr. 361 Usener).

La indiferencia e imperturbabilidad divinas distancian o enajenan a la divinidad con respecto al mundo y ello significa que la noción de Dios es incompatible

con la de Providencia y que no existe una inteligencia (divina) que determine el orden de los acontecimientos del mundo con respecto a un plan o diseño. En un pasaje de la carta a Heródoto que parece referirse directamente al Dios cósmico y a la teología astral, Epicuro decía:

«En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros y los fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya, o los ordene ahora o vaya a ordenarlos y que a la vez posea la beatitud perfecta unida a la inmortalidad. Porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud sino que se originan en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos. Ni tampoco que, siendo masas de fuego concentrado, posean a la vez la beatitud para disponer a su antojo tales movimientos» (D. Laercio X, 76-77).

Tampoco es compatible obviamente con la paz y beatitud divinas la noción de una divinidad remuneradora de premios y castigos. A ello, íntimamente vinculado con la noción de un alma inmortal y de un parentesco astral de las almas según la religión cósmica, se enfrenta también la refutación epicúrea de tal parentesco y la negación de la inmortalidad. El ser humano, tanto en el cuerpo como en su alma, es mortal y la muerte por tanto no debe ser temida, al tratarse de la ausencia de sensación:

«La muerte nada es para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos... Nada terrible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir... Así pues, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros» (Ep. a Meneceo 124-125).

Por otra parte Epicuro también rechaza (junto con las tremendas consecuencias de angustia espiritual que para muchos sujetos ello conllevaba) la idea de un *dessino* (*heimarméne*), es decir, la de un orden inexorable e inflexible establecido por los dioses astros con sus movimientos en torno a la Tierra:

«[el sabio] se burla de aquella introducida tirana univernal, la Fatalidad, diciendo que algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar y otras dependen de nosotros... Pues sería mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que caer esclavo de la Fatalidad de los físicos. Aquellos esbozan una esperanza de aplacar a los dioses mediante el culto, mientras que ésta conlleva una necesidad inexorable» (ep. a Meneceo, 133-134).

Lo que para unos (los cultores de la religión astral y la Stoa; cfr. los versos de Cleantes: «Guíame, Zeus, y tú, Destino mío,/hacia ese lugar que vuestros decretos me asignan./Obedeceré sin un murmullo») era una liberación por inserción en el orden necesario y racional del Todo gobernado por la Inteligencia, era para otros muchos la dependencia total de los sujetos individuales frente a unas potencias divinas personales, arbitrarias y omnipotentes. Los epicúreos, situados entre los segundos, refutaban la noción de Destino (la teología astral e incluso la misma noción de *kósmos*, como veremos) mediante el despliegue de una nueva noción de la divinidad y una filosofía de la naturaleza (*physiología*) que reducía los cuerpos celestes al carácter de simples compuestos atómicos de fuego, seres puramente naturales (vid. por ejemplo la epístola a Heródoto, 81; en general a este propósito tiende la epístola a Pitocles).

La religiosidad epicúrea ha roto, por tanto, con la religión popular tradicional (y con la *superstición* o *deisidaimonía* que en abundantes casos la acompañaba)¹⁰ y con la religión ilustrada del cosmos. Para Epicuro las nociones de la divinidad que en ambas religiones se presuponen y que acabamos de ver «no son prenociones [*prolepseis* o nociones evidentes y siempre verdaderas], sino falsas suposiciones [*hypolepseis* u opiniones vacías y falsas]». ¹¹ Los dioses de Epicuro son dioses personales y antropomorfos, compuestos de átomos al igual que todos los seres vivos del universo, aunque (como inmortales) carecen de decadencia y desgaste corporal, y habitan en los *intermundia*, es decir, en los espacios situados entre los mundos particulares que componen el universo infinito, al margen por tanto de todo lo que acaece en dichos mundos. A pesar de todo su alejamiento de la religión tradicional Epicuro ha conservado, sin embargo, el politeísmo, el antropomorfismo, la inmortalidad y felicidad evidentemente, y también la estructura familiar y la jocosidad de sus relaciones personales. Esta concepción un tanto ingenua posee no obstante una función muy interesante y es que esa sociedad de dioses que viven felices e imperturbados en sus espacios intercósmicos constituye el ideal a que debe aspirar el ser humano; los dioses son el modelo de existencia autónoma, autosuficiente y feliz que trata de reproducir y alcanzar en la medida de lo posible el sabio y la sociedad epicúrea unida en el Jardín por los lazos de la amistad (*philia*). De esta manera también el epicureísmo se propone el objetivo de «asimilación a lo divino» de la tradición platónica y de la religión del cosmos, pero en lugar de buscarlo en la asimilación de los movimientos de nuestra alma al

10. Cfr. Festugière: *Epicuro y sus dioses*, pp. 32-35.

11. Epístola a Meneceo 124. Sobre la canónica o teoría epicúrea del conocimiento cfr. Diógenes Laercio X, 30-34.

orden perfecto de los movimientos celestes o en la igualación de nuestra razón personal a la razón universal, el epicúreo trata de llevar una vida divina mediante el conocimiento que hace posible una praxis cotidiana que en su imperturbabilidad y alegría se acerca a la vida de los dioses. Hemos de decir, sin embargo, que esta concepción epicúrea de la divinidad desarrolla en forma antropomorfa la concepción aristotélica del Primer Motor Inmóvil (vid. *Metafísica* XII (Λ), cap. 7) como Inteligencia pura y separada cuya actividad es el puro conocimiento de sí misma, sin implicaciones activas exteriores a sí misma, pues el movimiento que imprime a la esfera de las fijas (y por extensión al conjunto del cosmos) es como causa final, es decir, como objeto del deseo. Epicuro antropomorfiza y pluraliza el Acto Puro aristotélico, desvinculándolo del movimiento físico de las esferas celestes y de la posibilidad misma del cambio (el problema de la causa del cambio era lo que había llevado a Aristóteles hacia la noción del Primer Motor, pero Epicuro es un a-komista, es un atomista) y haciendo de su *autárkeia* y *eudaimonía* el modelo vital del sabio epicúreo.

Como podemos apreciar, la teología y la moral epicúreas se apoyan en una determinada cosmología o mejor filosofía de la naturaleza (*physiología*): el atomismo de Demócrito, esto es, el modelo físico atomista marcado por el materialismo, el mecanicismo (aunque Epicuro lo modificó en este punto, introduciendo con la noción de *clinamen* o declinación la posibilidad de un movimiento voluntario y espontáneo, es decir, libre en el átomo) y negador del teleologismo providencialista y por ello radicalmente opuesto al planteamiento cosmológico platónico, aristotélico y estoico. El atomismo representa además una noción del universo marcada por la infinitud y la pluralidad de los mundos en proceso de generación y corrupción. El modelo atomista es un modelo, por tanto, contrario y ajeno a la noción de *kósmos* (por definición estructura eterna, unitaria, inteligente y gobernada providencialmente por un entendimiento que dispone todos los particulares espaciotemporales con vista a la mejor configuración del Todo); el atomismo es un a-cosmismo. Resulta, en consecuencia, lógico que Epicuro fundamentara mediante el modelo atomista la destrucción de la alternativa religiosa que desde Platón intentaba sustituir como objeto de la contemplación y culto religiosos los dioses olímpicos por los movimientos de las esferas celestes. Es lógico también que por sus detractores el epicureísmo fuera considerado (y compartiera dicho juicio con el cristianismo naciente) una posición «atea», pues al igual que el cristianismo —aunque desde planteamiento distintos— negaba la divinidad instaurada por la nueva religión: los astros, el cielo estrellado, el cosmos y desde el siglo I a.C. el conjunto mismo de la fábrica del mundo. Esta actitud epicúrea ante la divinidad comportaba también una infravaloración de la astronomía con respecto al peso que le confería la tradición platónico-aristotélica. Para Epicuro «no hay

que creer que haya otro objetivo final en el conocimiento de los fenómenos celestes, ya se consideren en conexión con otros o con independencia, sino la serenidad del ánimo y la sólida certidumbre» (Ep. a Pitocles, 85) y ello se consigue con los principios del atomismo y diferentes explicaciones hipotéticas (todas naturales y todas igualmente posibles en principio) para los diferentes fenómenos celestes y meteorológicos (la actitud de Epicuro en la mencionada carta a Pitocles). Para Epicuro la astronomía matemática (la determinación matemática de los movimientos celestes o la búsqueda de explicaciones únicas de los fenómenos) es una empresa vana (*mataían*; ep. a Pitocles, 113) y la prosecución de ese estudio más allá de lo prudentemente necesario para garantizar nuestra *seguridad* existencial es un error y sobre todo expone a los terrores de la religión astral (cfr. ep. a Heródoto, 79). En esta hostilidad epicúrea ante la astronomía matemática no hay simplemente una muestra de desinterés científico; la ausencia de las motivaciones y conexiones religiosas que presentaba la astronomía en la tradición platónico-aristotélica llevaba al menosprecio de dicha actividad científica, mientras que en la Academia o en el Liceo (o posteriormente en autores como Ptolomeo) dicha religiosidad era un estímulo para acometer la empresa científica con denuedo. Religión astral (religión del cosmos) y ciencia astronómica formaban una unidad indisoluble en la antigüedad helenística y romana.

Epicuro exhorta, por otra parte, a honrar y dar culto a los dioses según las costumbres cívicas. Tal precepto, un tanto anómalo en principio teniendo en cuenta su enfrentamiento con la religión tradicional, no se explica únicamente por el deseo de garantizar la tranquilidad de la existencia al no enfrentarse con la fe y las costumbres de la multitud; tampoco se trata del adogmático respeto escéptico a la convención a partir del principio de la inaccesibilidad de la verdad. La adhesión epicúrea a los festivales y al culto religioso público a los dioses se daba con exclusión de las falsas nociones que de la divinidad tiene el vulgo; el epicúreo participa, por tanto, pero está ajeno al intercambio de dones entre el colectivo humano y la divinidad (*do ut des*). Para él eso es imposible porque implicaría una falta de autosuficiencia en la divinidad, la existencia de perturbación en ella y por ende la infelicidad, es decir, la negación misma de la divinidad. Conociendo, pues, la hermosa indiferencia de los dioses el epicúreo los honra no por los imposibles dones de los dioses, sino por los efectos espirituales que dicha acción de culto genera en él mismo: la alegría de la fiesta y el gozo que sobre nuestra alma difunde por participación la correcta noción de esa divinidad ejemplar y paradigmática: «No es impío (*asebés*) quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo... De ahí que de los dioses provengan los más grandes daños y ventajas» (ep. a Menecio, 123-124) no porque los dioses realmente nos hagan bien o mal, sino porque una noción incorrecta de la divini-

dad nos hace vivir en la angustia permanente del premio y del castigo, mientras que la noción verdadera (la epicúrea) nos recompensa haciéndonos partícipes de la paz y tranquilidad de la divinidad.

Diógenes Laercio nos ha conservado el testamento de Epicuro y con él la disposición de que a su muerte los escolares del Jardín sigan celebrando cada año su aniversario y el vigésimo día de cada mes se reúnan para celebrar su memoria y la de Metrodoro (D. Laercio X, 18). La atmósfera de estas celebraciones de la memoria del maestro salvador era en gran medida religiosa, pues «la veneración del sabio es un gran bien para quien lo venera» (*Gnom. Vaticano* 32), ya que (al igual que en la veneración de la divinidad) su ejemplo nos incita a imitarlos en su sabiduría y en su manera de vivir, haciendo posible la eliminación de las turbaciones y «el vivir como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un ser mortal un hombre que vive entre bienes inmortales» (ep. a Meneceo, 135). El epicúreo conseguía así la paz de la existencia y la unión con la divinidad que platónicos y estoicos buscaban en la religión del cosmos y después los cristianos en sus ágapes y en el sacrificio de la Eucaristía. Conviene no perder de vista, junto a la gran diferencia de las respuestas a lo largo de estos siglos, la identidad en buena medida del problema y de la aspiración: cómo ser felices en un mundo que parece negar la felicidad y cómo unirnos a la divinidad que nos salva en la unión.

V

Para Epicuro el fin de la filosofía es ayudar al hombre a alcanzar el fin de la vida, que no es otro que la felicidad (*eudaimonía*) y «el vivir felizmente» (*makaríos zên*). La felicidad, por otra parte, reside en el placer (*hedoné*) y es con vistas a éste por lo que se busca la virtud, que en última instancia es inseparable del placer (vid. D. Laercio X, 138 y ep. a Meneceo, 132). Como dice Epicuro en la epístola a Meneceo «el placer es principio y fin de la vida feliz» (128) y Diógenes Laercio nos informa de que «para demostrar que el fin es el placer observa que los seres vivos, desde el mismo instante de su nacimiento, gozan del placer y evitan el dolor de manera natural e irracionalmente. Evitamos, pues, el dolor espontáneamente» (X, 137). El placer y su contrario el dolor son sensaciones afectivas primarias (*páthe*) que, presentes en todo ser vivo, constituyen el criterio moral o regla de conducta de lo que se ha de buscar y evitar (cfr. D. Laercio X, 34 y ep. a Meneceo 129).

La epístola a Meneceo nos precisa la concepción del placer:

«cuando decimos que el placer es el fin no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no

están de acuerdo o mal interpretan nuestra doctrina, sino al *no sufrir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma* (*tò méte algéin katà sóma méte taráttesthai katà psýchén*).¹²

Carencia de dolor en el cuerpo (*aponía*) e imperturbabilidad del alma (*ataraxía*) son —como nos dice Diógenes Laercio (X, 136)— *placeres catastemáticos* o estables, un tipo de placer rechazado por los cirenaicos (la escuela de Aristipo de Cirene, que había proclamado el hedonismo desde la herencia socrática), pero aceptado por Epicuro como placer primario y fundamental. Es cierto que el placer o dolor físico es anterior y previo naturalmente a toda otra consideración («principio y raíz de todo bien es el placer del vientre. Incluso los actos más sabios e importantes a él guardan referencia» fr. 409 Usener; cfr. *Gnomol. Vaticanano* 33), pero Epicuro se ha enfrentado también a los cirenaicos y señalado la mayor superioridad e importancia del placer o dolor del alma (vid. D. Laercio X, 137: «mayores son los placeres del alma»). De ahí que la *ataraxía* o imperturbabilidad del alma sea para Epicuro sinónimo prácticamente de *placer y felicidad*. Existen también, no obstante, *placeres cinéticos* o en movimiento: «la dicha (*chará*) y el gozo (*euphrosyne*) se revelan por su actividad como placeres en movimiento» (D. Laercio X, 136). Los placeres cinéticos son los que se generan en el cultivo y en las relaciones de amistad (*phília*).

Pero resta siempre el placer catastemático del alma, la imperturbabilidad o *ataraxía*, como placer fundamental y objetivo básico de la vida y de la actividad filosófica. A diferencia de Pirrón, que planteaba como única vía a la *ataraxía* la *apabastía* y la renuncia al conocimiento de lo real, Epicuro ve (en ello coincide con la Stoa; ambas escuelas son dogmáticas y sensistas en materia de conocimiento) que la única posibilidad de alcanzar la paz interior del sabio y de los dioses se halla en el conocimiento de la realidad exterior y de nuestros propios deseos.

La *physiología* epicúrea proporciona (a partir de la concepción atomista del universo) ese conocimiento verdadero de la realidad natural que diluye el miedo a los dioses, a la muerte y a los astros, proporcionándonos la seguridad (*aspháleia*) necesaria para la autosuficiencia, la libertad y la imperturbabilidad. La filosofía o el amor al saber tienen su origen en la necesidad y en la utilidad; son imprescindibles para el placer y la vida feliz:

«Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de

12. Diógenes Laercio X, 131. Sobre la complejidad semántica del concepto epicúreo de *bedoné* vid. C. García Gual: *Epicuro*, Madrid 1981, pp. 155-157 y la literatura allí mencionada.

que la muerte tal vez sea algo para nosotros, y además el desconocer los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza» (*Máximas Capitales* 11);

«No era posible liberarse del temor ante las más definitivas preguntas sin conocer cuál es la naturaleza del universo, y recelando algunas de las creencias según los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible recoger placeres sin mancha» (*Máximas Capitales* 12).

Junto con la *physiología* está el conocimiento de nuestros propios deseos (*epithymiai*), el claro reconocimiento de su carácter, de su valor y de sus consecuencias, con vistas a un cálculo prudente (gobernado por la prudencia o *phronesis*) que dirija nuestra acción hacia la imperturbabilidad y la vida feliz. En efecto:

«Hay que considerar que de los deseos unos son naturales (*physikai*), otros vanos (*kenai*); y de los naturales unos son necesarios (*anankaiai*), otros sólo naturales; y de los necesarios unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, otros para la vida misma. Un recto conocimiento (*theoria*) de estos deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz» (ep. a Meneceo 127-128).

Esta correcta teoría de los deseos es la prudencia o *phronesis* la cual nos lleva a limitar nuestros deseos a los naturales y necesarios, renunciando a los meramente naturales y sobre todo a los deseos vacíos y carentes de fundamento en la *physis*, como son las riquezas, el prestigio y la gloria¹³ o el poder y la política.¹⁴ La prudencia es un cálculo (*symmetresis*; ep. a Meneceo 130) que nos permite determinar la elección entre las sensaciones placenteras (deseos) y dolorosas con vistas a la felicidad e imperturbabilidad teniendo en cuenta la jerarquía de los deseos:

«La riqueza acorde con la naturaleza está delimitada y es fácil de conseguir. Pero la de las vanas ambiciones se derrama al infinito» (*Máximas Capitales* 15); «Como el placer es el bien supremo y connatural, precisamente por ello no elegimos todos los placeres, sino que hay ocasiones en que soslayamos muchos, cuando de ellos se sigue para nosotros una molestia mayor. También muchos

13. Cfr. *Gnomologio Vaticano* 81: «No libra de la turbación del alma ni produce alegría estimable la mayor riqueza que exista ni el honor y la consideración entre el vulgo ni ninguna otra cosa que guarde relación con causas indeterminadas».

14. Vid. fr. 552 Usener: «Los epicúreos huyen de la política como daño y destrucción de la vida dichosa».

dolores estimamos preferibles a los placeres cuando, tras largo tiempo de sufrirlos, nos acompaña mayor placer... Conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y de lo inconveniente, porque en algunas circunstancias nos servimos del bien como de un mal y, viceversa, del mal como de un bien... Pues ni banquetes ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces ni de las demás cosas que ofrece una mesa lujosa engendran una vida feliz, sino un cálculo prudente que investigue las causas de toda elección y rechazo y disipe las falsas opiniones de las que nace la más grande turbación que es dueña del alma. De todas estas cosas principio y el mayor bien es la prudencia. Por ello la prudencia es incluso más apreciable que la filosofía; de ella nacen todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir feliz» (ep. a Meneceo, 129-130, 132).

El cálculo prudente de los deseos con vistas a la *ataraxía* consiste fundamentalmente en una renuncia a lo vano e innecesario para limitarse a lo natural y necesario, por principio fácil de procurar («Muéstrese gratitud a la feliz Naturaleza porque hizo fácil de procurar lo necesario y difícil de obtener lo innecesario», fr. 469 Usener). Y es precisamente esa renuncia a lo vano, innecesario y contranatural lo que nos hace *autosuficientes*, pues pone nuestra felicidad y nuestra existencia en nuestras propias manos, liberándonos de la dependencia del exterior, es decir, de la Fortuna, haciéndonos verdaderamente libres:

«A la autosuficiencia (*autárkeia*) la consideramos un gran bien» (Ep. a Meneceo, 130).

«La autosuficiencia es la mayor de todas las riquezas» (Fr. 476 Usener).

«El más grande fruto de la autosuficiencia es la libertad» (*Gnomol. Vaticano* 77).

La «vida feliz» del epicúreo es posibilitada también por un complemento de la vía de la autosuficiencia: la amistad (*philia*). El impulso a la amistad radica en la utilidad y en la necesidad (cfr. *Gnomol. Vaticano* 23), pues la amistad procura la conclusión definitiva de la seguridad (*aspháleia*) en un mundo hostil y en la inseguridad de la construcción estatal, incapaz de superar el contrato o pacto social de no agresión que la constituye.¹⁵ El riesgo que para la autosuficiencia representa la amistad es compensado por el lenitivo contra la soledad que nos ofrece, por la seguridad que nos depara frente al exterior («No tenemos tanta necesidad de la

15. Frente a la concepción teleológica del Estado en la tradición platónico-aristotélica,

ayuda de nuestros amigos cuanto de la confianza en esa ayuda», *Gnomol. Vaticano* 34), por las alegrías y placeres cinéticos que procura:

«La amistad no puede separarse del placer y por este motivo ha de ser cultivada, porque sin ella no puede vivirse en seguridad y sin miedo, ni siquiera puede vivirse alegremente» (fr. 541 Usener).

La amistad es la base de la relación maestro-discípulo que encamina a éste al saber verdadero y a la felicidad; es también el vínculo de los amigos que meditan en común las sentencias del maestro con vistas a la felicidad y el placer. No cabe duda de que había mucho dogmatismo, credulidad y cerrilismo en la contemplación de la naturaleza de muchos epicúreos (la carta a Pitocles permite suponerlo), tan sólo interesados por ella en la medida mínima para garantizar una existencia libre de temores y tranquila, dispuestos a agarrarse para ello a lo que fuera. Por otro lado (frente al activismo estoico que exhortaba a racionalizar el conjunto del mundo humano) el epicureísmo se semeja a la actitud del rentista que trata de garantizarse una parcela de seguridad inmune al vértigo y a la vorágine del mundo. Si tenemos en cuenta lo que todavía quedaba por sufrir al hombre del helenismo y del imperio, los nuevos rumbos del pensamiento y de la espiritualidad desde el siglo II a.C. en adelante hasta el triunfo del cristianismo (fides astrologica, magia, búsqueda del Dios desconocido supracósmico, religiones y mensajes de salvación superracionales o sencillamente irracionales) no nos sabrán muy mal los sentidos versos de Lucrecio:

«Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes. Dulce es también presenciar los grandes certámenes bélicos en el campo ordenados, sin parte tuya en el peligro; pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la doctrina de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en talento, contender en nobleza, esforzarse día y noche con empeñado trabajo, elevarse a la opulencia y adueñarse del poder.

¡Oh miserables mentes humanas! ¡Oh ciegos corazones! ¡En qué tinieblas de la

el epicureísmo pone su origen en un contrato o pacto social a impulsos de la utilidad y necesidad. Vid. *Máximas Capitales* 30-40 y García Gual, op. cit., cap. 11 y la literatura allí señalada.

vida, en cuán grandes peligros se consume este tiempo, tan breve! ¿Nadie ve, pues, que la Naturaleza no reclama otra cosa sino que del cuerpo se aleje el dolor, y que, libre de miedo y cuidado, ella goce en la mente un sentimiento de placer?» (*De rerum natura* II, 1-19).

Apéndice bio-bibliográfico

Epicuro nació en el año 341 a.C. en la isla de Samos, hijo de unos colonos atenienses. En su primera juventud parece haber frecuentado la enseñanza del platonónico Pánfilo y durante algún tiempo la del democríteo Nausífanos en la vecina isla de Teos. En el año 323 sin embargo se trasladó a Atenas para cumplir el servicio militar durante un año. Tuvo como compañero de *ephebia* al posteriormente comediógrafo Menandro, cuyas obras reflejarán realísticamente la crisis espiritual de fines del siglo IV. En el 323, sabido es, muere Alejandro Magno (y al año siguiente Aristóteles) dando comienzo el período y las guerras de los *diádocos* («sucesores»); se abre el período o la nueva época bautizada por G. Droysen (*Geschichte Alexanders des Grossen*, 1833 y *Geschichte des Hellenismus* I y II, 1836 y 1843) con el nombre de *Helenismo*.

Acaso durante este año de estancia en Atenas entrara Epicuro en algún contacto con la Academia platónica (cuyo escolarca era Jenócrates) o del Liceo aristotélico (bajo Teofrasto). Epicuro no sólo tuvo conocimiento de los escritos públicos de Aristóteles, sino también de los tardíos y muy probablemente conocía bien la *Ética Nicomaquea* del estagirita, cuyo pensamiento maduro es en buena parte —y más allá de la distancia crítica— una fuente constructiva de la doctrina epicúrea.

En el año 321 Epicuro se reúne con su familia en Colofón, en la costa de Asia Menor. Hasta el año 306 residirá en dicha ciudad, en Mitelene (en la isla de Lesbos) y en Lampsaco (en la Tróade). Hasta el año 310 Epicuro parece dedicado al aprendizaje solitario, a la meditación y a la formación de su complejo sistema filosófico y concepción de la vida, sin duda alguna como consciente alternativa a la dolorosa situación de la espiritualidad contemporánea y acaso a una crisis espiritual personal. En el 310 a.C. empieza a enseñar su doctrina-forma de vida primero en Mitilene y luego en Lampsaco a algunos alumnos acomodados que sufragaban las necesidades vitales del grupo y cuya estrecha relación de *philia* epicúrea se mantendrá de por vida.

En el año 306 una parte de la familia epicúrea se traslada a Atenas. Se adquiere allí una casa con un huerto (el *Jardín*, que daría nombre a la escuela epicúrea) y comienza la enseñanza filosófica de Epicuro en Atenas. Era la primera escuela de filosofía helenística que se abría, pues Zenón de Citium fundará la *Stoa* en el 301 y Pirrón de Elis —mayor que Epicuro— mostraba el paradójico ejemplo de su conducta «indiferente» e «imperturbada» en su ciudad natal de Elis, en el Peloponeso.

Epicuro residió en Atenas hasta el fin de su vida, en el 270 a.C. Mantuvo sin embargo una extensa relación epistolar con las comunidades epicúreas dispersas por el mundo griego. Algunas de estas cartas han llegado hasta nosotros, como las conservadas por Diógenes Laercio en su *Vida de Epicuro*, las tres epístolas doctrinales a Herodoto, Pitocles y Meneceo, junto con la famosa epístola a Idomeneo escrita en los momentos finales de su vida: «Mientras transcurre este día feliz, que es a la vez el último de mi vida, te escribo estas líneas. Los dolores de mi estómago y vejiga prosiguen su curso, sin admitir ya incremento su extrema condición. Pero a todos ellos se opone el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones filosóficas. Tú, de acuerdo con la disposición que desde joven has mostrado hacia mí y hacia la filosofía, cuídate de los hijos de Metrodoro» (Diógenes Laercio X, 22).

Diógenes Laercio nos ha conservado también la lista de la amplia obra de Epicuro (X, 26-28). Toda ella se ha perdido como consecuencia en gran parte de la hostilidad antiepicúrea de los siglos siguientes, de paganos y cristianos. Solamente han llegado a nosotros las tres epístolas mencionadas junto con las *Máximas capitales* (D. Laercio, X, 139-154) y fragmentos dispersos de otras obras citadas por autores posteriores o los restos calcinados del *Perí phýseos* procedentes de la villa del epicúreo Filodemo de Gadara en Herculano, sepultada por la gran erupción del Vesubio en el siglo I d.C.

El epicureísmo entró muy pronto en polémica con el estoicismo y a polemistas o presentadores de la polémica debemos la conservación de puntos doctrinales del epicureísmo y fragmentos de obras del propio Epicuro u otros miembros de la escuela. Es el caso, por ejemplo, del polemista Plutarco de Queronea (siglo II d.C.) o de Cicerón (siglo I a.C.), que en obras como el *De natura deorum* o el *De finibus* nos ha recogido muy importantes aspectos del epicureísmo. Por otra parte el epicureísmo no fue nunca una *secta* filosófica ampliamente popular y seguida, pues la misma actitud vital epicúrea era enemiga del entusiasmo proselitista y de la captación del aplauso o consenso popular, mientras que por otro lado la doctrina y la forma de vida epicúreas chocaban con principios muy asentados en el hombre griego y romano, como por ejemplo su desdén por la política y el precepto de «vive ocultamente» (*látbe biósas*). Así, por ejemplo, Plutarco polemiza

con este punto del epicureísmo en su opúsculo *De si está bien dicho lo de «Vive ocultamente»*.

No obstante, en el siglo I a.C. el epicureísmo ha encontrado un cierto arraigo en Roma, como muestra la figura ya mencionada de Filodemo de Gadara (aunque era griego residía en Campania) y sobre todo el poeta Lucrecio, autor del gran poema filosófico *De rerum natura*. En el curso de nuestro estudio hemos podido ver su entusiasmo y veneración por Epicuro, y su poema constituye (debido a la pérdida de la obra original de Epicuro) una de las fuentes básicas para el conocimiento del epicureísmo y del atomismo antiguo.

En el siglo II d.C. el epicureísmo adquiere una cierta relevancia, como muestra la simpatía de Luciano de Somosata, el entusiasmo evangelizador de Diógenes de Enoanda (que en su ciudad mandó construir un muro y grabar una inscripción en la que estaban consignados principios fundamentales del epicureísmo, su filantropía y su deseo evangelista) y la implantación en Atenas por Marco Aurelio de una cátedra de epicureísmo (al lado de las de estoicismo, platonismo y aristotelismo). En estos momentos el epicureísmo es un refugio y baluarte de la razón y autonomía humanas frente al auge del irracionalismo religioso-misticista, de la fe astrológica y de las diferentes variantes de la magia.

En el siglo IV d.C., sin embargo, se asiste a la desaparición del epicureísmo y al triunfo del cristianismo, que había heredado o compartido con ciertos sectores paganos la hostilidad al epicureísmo como «ateísmo» y su denigración como servidumbre a los placeres de la carne. Por el contrario, la teología, la filosofía, la mística y moral cristianas (vid. R. Klibansky: *The Continuity of the Platonic Tradition*, reimpresión anastática Kraus Reprint, Nendeln 1981) se elaboran sobre las bases del estoicismo y del platonismo (tanto en la cosmología optimista del *Timeo*, con la figura mítica del «Demiurgo» transformada en divinidad o entendimiento extracósmico, como en la cosmología dualista del Dios supracósmico del neoplatonismo y de la gnosis).

Si la Edad Media conoce, por tanto, la presencia y dominancia del pensamiento cristiano por el estoicismo, platonismo y aristotelismo, el epicureísmo y el escepticismo están ausentes. La razón básica es la pérdida de las fuentes originales, amén acaso de una estructura de pensamiento más o menos hostil. Cuando en el Renacimiento (desde Petrarca y sobre todo a partir del siglo XV) se produce la recuperación de las fuentes clásicas griegas y latinas, se asiste —junto con la nueva atmósfera intelectual— al interés por el epicureísmo y el escepticismo. A comienzos del siglo XV se recuperan la obra de Diógenes Laercio (pronto traducida al latín) y el poema de Lucrecio; a finales de siglo comienza a circular por Florencia la obra de Sexto Empírico, que será editada en Francia a mediados del siglo XVI. En este siglo se puede apreciar en diferentes autores y áreas la presencia del

escepticismo (desde Gianfrancesco Pico della Mirándola y Erasmo a Montaigne y Francisco Sánchez, para continuar en los siglos siguientes; vid. R. H. Popkin: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Harper Torchbooks, N. York 1968). Por lo que al epicureísmo se refiere el interés va dirigido en un principio (en los siglos XV y XVI) a los aspectos morales y antropológicos, a sus posiciones en materia de historia de la civilización y de religión. Este es el caso por ejemplo de autores como Lorenzo Valla o Maquiavelo. Pero en el siglo XVI la figura de Giordano Bruno muestra junto a todo ello la adopción del epicureísmo (de Lucrecio o del atomismo) como componente fundamental de una nueva concepción del cosmos (universo infinito y pluralidad de mundos) y de la destrucción del *kósmos* tradicional platónico-aristotélico. En el siglo XVII P. Gassendi lleva a cabo una aportación fundamental a la divulgación del atomismo y del epicureísmo, y gracias a él en buena medida se introduce en la revolución científica el corpuscularismo atomista que junto con el universo infinito y los mundos innumerables constituyen la herencia atomista en la nueva concepción newtoniana del universo físico (vid. B. Rochot: *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, París Vrin 1944 y A. Koyré: «Gassendi y la ciencia de su tiempo», en Koyré: *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1977, pp. 306-319). Atomismo y epicureísmo han jugado, por tanto, en los comienzos de la Europa moderna un papel muy importante en la disolución de la cosmología cristiana tradicional, de impronta estoica, platónica y aristotélica. Los siglos XIX y XX han visto, en todo lo relativo al pensamiento y a la religiosidad helenística, el desarrollo de la filología y la edición crítica de las fuentes, la paciente recopilación de los testimonios y fragmentos, los estudios críticos, en fin, sobre este período decisivo y fascinante en la historia de la civilización y de la cultura occidentales.

Bibliografía

Fuentes:

Epicureismo

- Acosta, E. y García Gual, C.: *Epicuro. Ética. Génesis de una moral utilitaria*, Barral, Barcelona, 1974. Selección de textos éticos epicúreos acompañada del texto griego.
- Arrighetti, G.: *Epicuro. Opere*, Einaudi, Turín, 1960 y 1973² (sólo Epicuro pero recogiendo los nuevos descubrimientos papiáceos, sobre todo importantes en el caso del perdido *Perí phýseos*; con traducción italiana y notas).

Diógenes Laercio: *Vitae philosophorum*, ed. H. S. Long, 2 vols., Oxford Un. Press, 1964 (Dedica a los estoicos el libro VII, ofrece una amplia reseña del escepticismo en la «Vida de Pirrón», libro IX, y dedica a Epicuro el libro X).

Jufresa, M.: *Epicur. Lletres*, Col. Bernat Metge 1975.

Lucrecio: *De rerum natura*, ed. y trad. de C. Bailey, 3 vols., Oxford Un. Press, 1947. Hay también una traducción acompañada de texto latino de E. Valentí Fiol, Bosch, Barcelona, 1976.

Usener, H.: *Epicurea*, Leipzig 1887, reim. Teubner, Stuttgart, 1966 (fragmentos y testimonios sobre Epicuro y discípulos).

Escepticismo

Sextus Empiricus: 4 vols., ed. y trad. por R. G. Bury, Loeb Classical Library, Londres, 1953.

Sexto Empírico: *Los 3 libros de hipotiposis pirrónicas*, trad. de L. Gil Fagoaga, Ed. Reus, Madrid, 1926.

Stoa

Arnim, I. ab: *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., 1902-1905, reim. anastática Teubner, Stuttgart, 1964.

Literatura secundaria

Epicureismo

Bibliografía y estado de la cuestión:

Bloch, O. R.: *Actes du VIII^e-Congrès de l'Association B. Budé. Paris, 1968*, «Etat présent des recherches sur l'épicurisme grec», Les Belles Lettres, Paris, 1970, pp. 93-138.

Grimal, P.: *ibidem*, «L'épicurisme romain», pp. 139-168.

Mette, H. J.: *Lustrum*, «Epikuros. 1963-1978», 21, pp. 45-114, 1978.

Estudios

Acosta, E. y García Gual, C.: *Epicuro. Ética. La génesis de la moral utilitaria*, Barral, Barcelona, 1974.

Bailey, C.: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford Un. Press 1928.

Bignone, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., La Nuova Italia, Florencia 1936.

(Es, sin duda, el estudio más decisivo en nuestro siglo sobre Epicuro, condicionante de todo el acercamiento posterior y, por tanto, influyentísimo y muy rectificado con posterioridad, pero siempre imprescindible).

- De Witt, N. W.: *Epicurus and his Philosophy*, Un. de Minnesota, Minneapolis, 1954.
- Diano, C. A.: *Scritti epicurei*, Olschi, 1974, Florencia (Trabajos muy importantes sobre psicología y ética).
- Farrington, B.: *La rebelión de Epicuro*, Ed. de Cultura popular, Barcelona, 1968.
- Festugière, A. J.: *Los dioses de Epicuro*, Eudeba, Buenos Aires, 1960.
- García Gual, C.: *Epicuro*, Al. Editorial, Madrid, 1981.
- Goldschmidt, V.: *La doctrine d'Epicure et le droit*, Vrin, París, 1977.
- Lemke, D.: *Die Theologie Epikurs*, Beck, Munich, 1973.
- Merlan, Ph.: *Studies in Epicurus and Aristotle*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1960.
- Müller, R.: *Die epikureische Gesellschaftstheorie*, Berlín, 1974.
- Rist, J. M.: *Epicurus. An Introduction*, Cambridge Un. Press, 1972.
- Rodis-Lewis, G.: *Epicure et son école*, Gallimard, París, 1975.
- Schmid, W.: *Realexikon für Antike u. Christentum*, «Epikur», vol. 5, pp. 681-819. *Rheinisches Museum*, «Götter und Menschen in der Theologie Epikurs», 94, pp. 97-156, 1951.
- Steckel, H.: «Epikur», en Pauly-Wissowa, Supl. Band 11, pp., 579-652.

Escepticismo

- Brochard, V.: *Les sceptiques grecs*, Vrin, París, 1959.
- Dumont, J. P.: *Le scepticisme et le phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Vrin, París, 1972.
- Conche, M.: *Pyrrhon ou l'aparence*, Editions de Mégare, Villers sur Mer, 1973.
- Pra, M. del: *Lo scetticismo greco*, 2 vols., Lataza, Bari, 1975.
- Robin, L.: *Pyrrhon et le scepticisme grec*, P.U.F., París, 1944.
- Stough, C. L.: *Greek Skepticism*, Un. California Press, Berkeley, Los Ángeles, 1969.

Historia y trasfondo cultural

- Dodds, R.: *Los griegos y lo irracional*, Al. Editorial, Madrid, 1980.
- Ferguson, J.: *Utopias of the Classical World*, Thames and Hudson, Londres, 1975.
- Ferguson, W. S.: *Hellenistic Athens*, Londres, 1911.
- Festugière, A. J.: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, sobre todo los dos primeros volúmenes: *L'astrologie et les sciences occultes*, Gabalda, París, 1950² y *Le dieu cosmique*, Gabalda, París, 1949.
- Grilli, A.: *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Bocca, Milán, 1953.
- Krämer, H. J.: *Platonismus und hellenistische Philosophie*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1971.
- Momigliano, A.: *Introduzione all'Ellenismo*, Rivista storica italiana, 1970, pp. 781-799. (Fundamental síntesis y presentación).
- Nilsson, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*, vol. II, *Die hellenistische und römische Zeit*, Handbuch der Altertumswissenschaft, V. 2, 2, Beck, Munich, 1961.

Pauly-Wissowa: *Realencyklopädie der Altertumswissenschaft y Reallexikon für Antike und Christentum*, importantísimos diccionarios.

Rostovtzeff, M.: *Historia social y económica del mundo helénístico*, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

Tarn, W. y Griffith, G. T.: *La civilización helénística*, F.C.E., México, 1969.

Stoa

Bevan, E.: *Stoics and Sceptics*, Oxford Un. Press, 1913.

Bréhier, E.: *Chrysippe et l'ancien Stoicisme*, P.U.F., París, 1951.

Edelstein, L.: *The Meaning of Stoicism*, Harvard Un. Press, Cambridge Mass., 1966.

Mates, B.: *Stoic Logic*, Un. California Press, Berkeley-Los Ángeles, 1953.

Pohlenz, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistlichen Bewegung*, 2 vols., Vandenhoeck-Rupprecht, Göttingen, 1949.

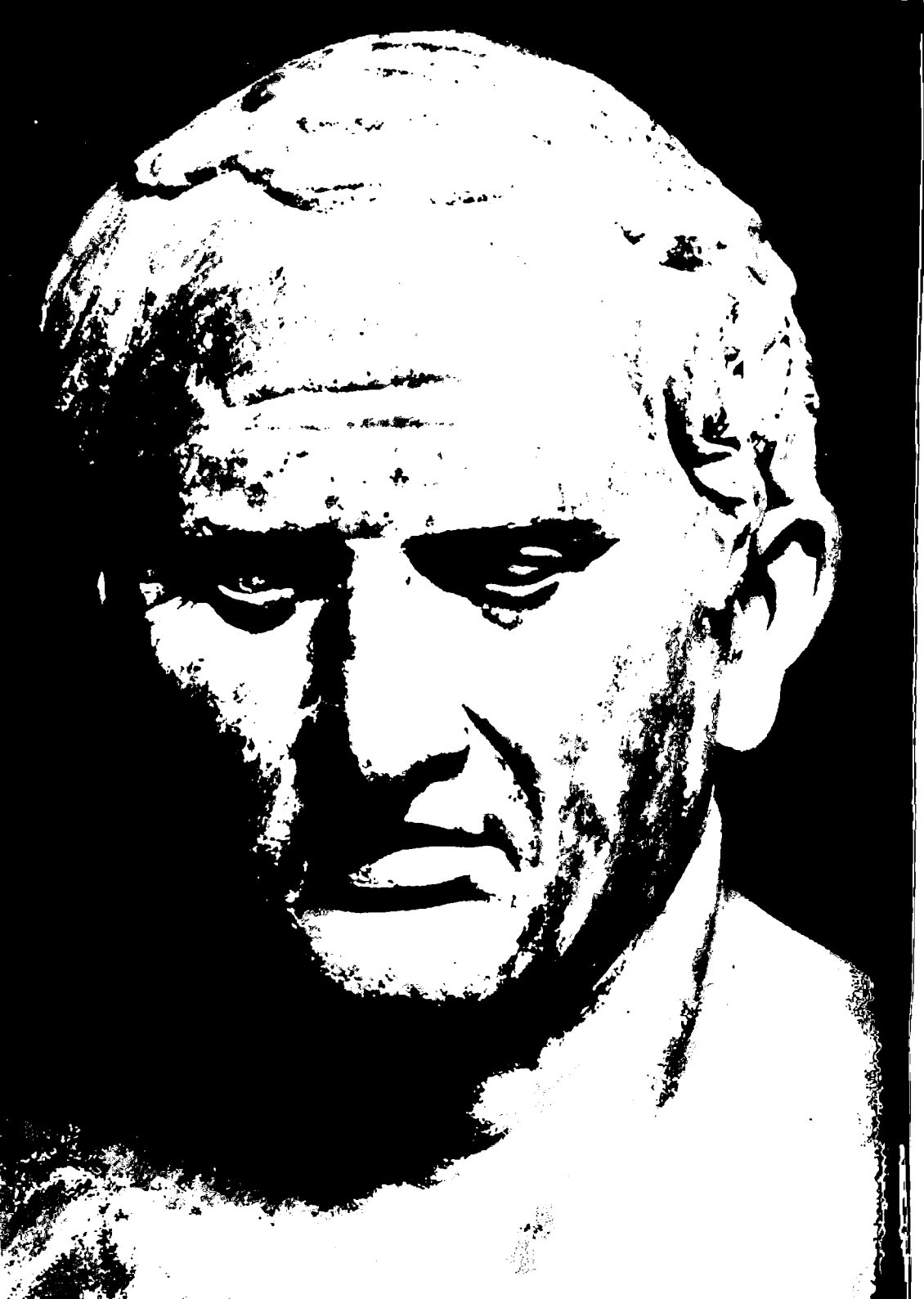
Reinhardt, K.: *Poseidonios: Beck München, 1921.*

Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen Über Possidonios, Beck München, 1921, reim. Olms Verlag, Hildesheim-Nueva York, 1976. Importante y muy discutido.

Rist, J. M.: *Stoic Philosophy*, Cambridge Un. Press, 1959.

Sambursky, S.: *Physics of the Stoics*, Routledge-Kegan Paul, Londres, 1959.

Marcus Tullius Cicero



Marcus Tullius Cicero, princeps Romae

Francesc J. Fortuny

1. Cicerón, figura contradictoria

1.1. El más conocido y el más misterioso de los hombres públicos belenistas

Exactamente en el año 100 antes de nuestra era nace Cayo Julio César, patricio romano, jefe «popular», heredero político del dictador Mario (155 a.C.-86 a.C.), señor indiscutible de la Ciudad del 48 a.C. al 44 a.C. Seis años antes, en el mismo escenario en el que vio la luz C. Mario, como recuerda con emoción su íntimo amigo y editor Atticus en *Las Leyes*, I, 1, había nacido Marcus Tullius Cicero. El punto álgido de la carrera política de Cicerón, su consulado en el 63 a.C., coincide con el nacimiento del modesto provinciano llamado a ser el heredero de César, el emperador Augusto. Conocemos mucho mejor a Marco Tulio que a César u Octavio por la abundancia de documentos y escritos propios; pero su contradictoria figura es incomprensible, incluso filosóficamente, sin el trasfondo del dictador patricio y del turbulento mozalbete al que él convirtió en señor de Roma. Fue el supremo error que le costó la vida, en un idílico paisaje de pinos y mar, la noche del 7 de diciembre del 43 a.C.

El misterio de Cicerón no radica en sus hechos o palabras, materialmente recordados con una pulcritud y abundancia sin par en la antigüedad. La perplejidad nace al advertir que tanto la serie de los hechos como la de las ideas que alcanzó a formular, contienen elementos contradictorios. La hermenéutica de los datos desemboca en lo absurdo o, por lo menos, en parcialidades insatisfactorias. Y, pese a la evanescencia del personaje, la llamada cultura occidental y cristiana, hegemónica en el mundo de hoy, como mínimo económicamente, tiene a Cicerón por padre.

1.2. *El contradictorio Cicerón privado*

Con una perspectiva de dos mil años el primer rasgo inaudito de la figura privada de Marco Tulio es su reacción frente al exilio de los años 58 a.C. a 57 a.C.; el gran cónsul del 63 a.C., el salvador de la República, el que fue honrado con el título de «Padre de la Patria» y extraordinarias solemnidades por su heroico acto cívico, durante los meses de alejamiento sólo atina a pintar un cuadro de negra depresión e injustas acusaciones en respuesta a las frecuentes cartas que le entregan los esclavos de sus amigos. Su dolor, su nostalgia son insoportables, ha sido traicionado, abandonado, sorprendido en su noble buena fe, en su errónea confianza. Pero apenas pisa de nuevo el solar romano, diecisiete meses más tarde, todo se convierte en un astuto alejamiento estratégico, libremente decidido por el victorioso Padre de la Patria.

No acaban aquí los contrastes. El duro, sólido, grave *cives romanus* Cicerón, que comparte con sus conciudadanos el ideal de la *virtus*, explícitamente relacionado con el concepto de *vir romanus*, *pater familias* incommovible, monarca y refugio de su familia, está dominado por Terencia. Se queja de su excluyente autoridad doméstica, de querer gobernar la vida pública del hombre de Estado. Ella es responsable de uno de los pocos momentos de energía —siempre lamentables— del estadista: la ejecución dudosamente legal de los facciosos de Catilina. A los treinta años de matrimonio, Cicerón repudia a Terencia y el anciano de sesenta y un años desposa a su rica pupila de veinte, Publilia. Son los años de dictadura de César y, posiblemente, el motivo del repudio no sería personal sino económico, ya que Cicerón vive retirado de la política y casi del foro. Poco después, muere Tullia, la hija de Terencia y Cicerón, y Publilia es repudiada por su insensibilidad ante la desgracia.

Cicerón tiene un hijo varón, Marco Tulio. No comparte en absoluto el amor de su padre por las letras y el foro, pero el 45 a.C. es enviado a Atenas, a las lecciones del peripatético Cratippo de Mitilene. Transcurrido un año, su afectuoso e imaginativo padre cree que tan buen maestro y docta ciudad universitaria habrán conquistado a su hijo para la filosofía. Por su parte, Cicerón dedica el mes de noviembre del 44 a.C. a resumir para su hijo los ideales éticos más prácticos de un buen romano, quizás para evitar una excesiva helinización del joven, quizás para compensar el peripatetismo del maestro, quizás para que las elementales lecciones del padre ausente fueran un mínimo provecho duradero, después de un ciclo de estudios demasiado elevado para el alumno. Pero es sumamente probable que el joven Marco ya no esté en Atenas en aquel momento: ha corrido a las legiones del gran Brutus, el Liberador de Roma; por fin, ha trocado la toga por la espada. Morirán los Liberadores Brutus y Cassius, morirá M. Antonius, su enemigo

teórico, y se alzarán con todo el provecho quien abandonó al padre a la *vendetta* antoniana; pero junto al carro del vencedor figurará el corrompido e intemperante Marco Cicerón. El mismo que el 30 a.C. alcanzará el consulado (en tardío reconocimiento octaviano por la ayuda que le prestó su padre), que será gobernador de Siria, que un día estrellará una copa de vino en el rostro del omnipotente M. V. Agrippa. El gran educador de Occidente no brilló en sus hijos.

Los *topos* favorito de Marco Tulio había sido el retorno a las *mores maiorum*, las venerables, austeras, viriles, graves costumbres tradicionales de los padres. Su abuelo —Cicerón tiene un permanente y emocionado recuerdo del anciano— había cultivado personalmente la finca familiar de Arpinum; fue afamado cosechero de garbanzos (Cicerón significa garbancito, un mote familiar que el célebre nieto jamás aceptó abandonar). Su padre nunca dejó la propiedad rural, aunque su salud delicada ya no le permitía el trabajo físico y comenzará a destacar culturalmente en su ciudad natal. Pero Marco abandonó el campo y la aristocracia local —se le creía descendiente del rey Tulio de los volscos, como recuerda Plutarco— para intentar una más lucida situación en la *Civitas Imperiosa*, aprovechando la categoría de ciudadano del orden ecuestre que, como tantos *nobili* itálicos, tenía su padre. Sus cualidades y la suerte le acompañaron y llegó a ser un *homo novus*, el primero de una familia que ostenta la suprema magistratura romana, el consulado y, en consecuencia, se sienta en el Senado entre los *principes*, de majestuosa y decisiva iniciativa política. Espléndido su éxito, en apariencia. Pero ¿cuál fue el precio?

Su abuelo hubiera aprobado las costumbres austeras del Cicerón privado, posiblemente también la relativa tacañería de su edilato del año 69 a.C. Quizás ya no sus ocho fincas rústicas, sus quintas de descanso, su primera casa en el Palatino romano y, quemada ésta por Clodio y sus masas a raíz del exilio, su segunda lujosa residencia de tres millones y medio de sextercios. Cicerón caía en frecuentes inopias de capital líquido, pero distaba mucho de la «pobreza» de los primitivos romanos. No puede acusársele de enriquecimiento indebido: su cuestura siciliana (75 a.C.) fue de una honradez sin tacha. Tan sorprendente, que los antiguos administrados abandonaron a sus tradicionales patronos —los Metellii, a los que, por otra parte, estaba vinculado Verres— para confiarle la defensa de sus intereses. El rotundo éxito del joven letrado fue su gran baza forense y económica, a pesar de que los defensores judiciales aún actuaban como *patronii* gratuitos y no como profesionales remunerados. Nada aceptó para sí mismo Cicerón. Pero el regalo de los agradecidos sicilianos —en forma de grano— fue tan generoso que le permitió intervenir al año siguiente como edil en el mercado frumentario de Roma y apuntarse el gran éxito político del cargo. Siempre en el ámbito del patronazgo y la clientela, su actividad forense no sólo resultó rentable, sino también

de dudosa ética: no vaciló en defender notorias falsedades y canallescos reos con tal de mediar un noble *patronus* (v. gr. a M. Cispus, muy similar a Verres, a P. Sylla, a C. Antonius, etc.). Él creía —y lo teorizaba en su *De Oratore*— que la misión de juzgar no corresponde al defensor sino al juez; a éste corresponde descubrir la verdad pese al abogado defensor y a sus armas retóricas de callar lo perjudicial, exagerar lo favorable, movilizar las pasiones,... unas marrullerías quizás todavía normales en una justicia arcaica, de tono familiar y de plaza pública, con un derecho que no se sistematiza lógicamente sino por la influencia y en el entorno del Cicerón maduro. Pero una ética profesional sorprendente en un filósofo estoico, en el ámbito especulativo de los *officia* y el *decus*. Como también sorprenden en los discursos contra Verres las constantes excusas por actuar excepcionalmente como acusador. En el *De Oratore* explica: debe evitarse las acusaciones que reportan más enemistades que provecho, a la inversa de las defensas.

Un último rasgo personal sorprendió desfavorablemente incluso a los contemporáneos del *Pater Patriae*: la inaudita vanidad de quien, por un lado, despreciaba teórica y políticamente la opinión de la «multitud» y, de otra, distinguía muy claramente entre la «gloria» que la «naturaleza» toda otorga al «sabio» y al «*bonus vir*», y la rastrera y pasional vanagloria, feudataria de la «opinión de la masa». Los oyentes del gran orador llegaron a sentir irreprimible y visceral náusea ante las inevitables, reiterativas e, incluso, admirativas remembranzas del propio heroísmo consular, con que Cicerón salpicaba cada uno de sus discursos. Plutarco creyó que tan desmesurada autoadmiración no sólo le alienó simpatías, sino que incluso obnubiló la agudeza de su mente política. Y ésto a pesar de que no escatimaba alabanzas a los demás. Claro que el *gravis vir* también era propenso a los sarcasmos y mordaces ironías, según Plutarco. Y, si bien no consiguió que uno de sus amigos publicara la historia encomiástica del consulado del 63 a.C., sí que vio cómo sus agudezas proporcionaban la mayor parte del material que recogió y publicó Tyro, su liberto, que editó un *De jociis*.

2. Retórica y filosofía política

2.1. La obra filosófica de un «princeps»

A los veintinueve años Marco Tulio, antes de los estudios y viajes por Grecia y Asia (78 a.C. a 77 a.C.), ha escrito el *De inventione*, poco más de un manual de retórica y primer testigo de la adhesión del autor a las teorías de la Nueva Academia. Las había conocido dos años antes a través de Filón de Larisa (h. 148 a.C. - 77 a.C.), sucesor de Carnéades, después del compilador Clitómaco, y residente

en Roma por entonces. Por aquellas fechas ya debía conocer el epicureísmo, a través de Fedro (*Ad fam.* XII, 1, 2) y no podía ignorar el estoicismo, como discípulo que era del gramático Elius Stilon (*Brutus*, LVI/205-6) y admirador del círculo cultural de los Scipiones. Pertenecían a éste círculo los dos Q. M. Scaevola, el augur y el pontífice, oyentes de Panecio durante su residencia romana en casa de los Scipiones y maestros de Cicerón en derecho, como P. Rutilius Rufus, «*sapiens*» estoico si lo hubo, formado por el mismo Panecio y por Posidonio. Además, por la misma época, recibe lecciones de lógica estoica de Diodoto, que permanecerá en su casa hasta morir en ella treinta años más tarde (*Brutus* LXX-XIX-XC/304-9). «Naturaleza anhelante de conocimientos y sabiduría» (Plutarco, 2) no carecía de fundamentos la elección filosófica primera de Cicerón; no cambió jamás.

En Atenas frecuenta preferentemente las enseñanzas de Antioco de Ascalón, discípulo del Filón a quien conociera Tulio en Roma, pero restaurador de la doctrina primera de la Academia y asimilador de múltiples tesis estoicas bajo capa de recuperación. Pero T. P. Atticus, su íntimo amigo y entonces compañero universitario, le arrastra a las lecciones de los grandes epicúreos, Zenón y el ya conocido Fedro. Las dispares opciones de los dos amigos daban ocasión a cotidianas polémicas que reproducían el enfrentamiento de los grandes escoliarcas (*De finibus*, I, V, 16). Tanto las discrepancias de opinión y de vida como la amistad duraron hasta el fin.

Cicerón viaja hasta Rodas el año 78 a.C. Verosimilmente su larga estancia en la ciudad donde enseña el estoico Posidonio no es ajena a los intereses filosóficos del joven *equite*. Con el año 77 a.C. retorna a Roma y se casa con la noble Terencia. No sin malicia los romanos le aplican el poco cariñoso apelativo de «el griego».

Asentado en la Ciudad, Cicerón no abandona los estudios filosóficos. No los abandona porque muy pronto intuyó cuan útiles son las ideas generales para el orador (*Tuscul* II, 3, 9; *De Orat* I, 12, 53; I, 13, 56). Asegura que sus discursos rezuman filosofía y es cierto, si se toma el término en su sentido más amplio de «concepción de la vida», muy en la línea de su tiempo, que sólo reconocía como especialidades hasta cierto punto autónomas a muy limitadas áreas del saber. También es verdad que en los discursos desgrana tesis corrientemente consideradas hoy como propias de la filosofía técnica, estricta: la inmortalidad del alma en el *Pro Sestio* 21, 47; el rigorismo estoico en el *Pro Murena* 29, 61 ss.; o las opiniones epicúreas en *In Pis.* 20, 46, etc. Sobre todo vierte en sus discursos reflexiones de filosofía política.

El círculo de sus íntimos tampoco le permite descuidar la reflexión filosófica. La filosofía del s. —I todavía es «dialogal» aunque ya sea demasiado «de taller»

(*De Leg.* I, 13, 36) para que mantenga sus rasgos «agorales», si alguna vez los tuvo, ahora sólo puede ser coto reservado a «los que saben», actividad intelectual sutil y refinada, pero no por ello menos necesaria y vital, de élites eruditas sin alcanzar a ser «técnicas». Los «diálogos» que escribirá Cicerón, protagonizados por amigos o miembros de la «toda Roma» en bucólicas quintas de descanso, únicamente son artificiales por la intervención perpetuadora del cálamo del escritor y la ordenación lógica del material desgranado verbalmente. Por ésto unos pocos e intensos meses bastaron a Cicerón para escribir centenares de páginas de filosofía.

De momento, Cicerón no emprende la actividad de escritor de filosofía. Se dedica plenamente al foro y al *cursus honorum*, la ascensión en la escala de magistraturas hasta el consulado. Seguirán el exilio, el retorno (57 a.C.).

El año 54 a.C., a los 53 de edad, Tulio redacta su gran obra política. Empieza a escribir el mes de mayo pero se le hace difícil, cambia de plan, y en octubre tiene dos libros elaborados. Se ignora cuándo concluye la redacción, pero T. P. Atticus no lee la obra hasta el año 51 a.C. El resultado recibió el título *De re publica*, y quedó estructurado como un diálogo durante las tres jornadas de las Fiestas Latinas del año 129 a.C. distribuido en seis libros. Son interlocutores P. C. Scipio Africanus Minor, el anfitrión, Quintus Tubero, L. Furius Philus, Gaius Laelius, P. Rutilius Rufus, Spurius Mummius, Gaius Fannius y Q. M. Scaevola. A excepción de Mummius, los demás por aquellas fechas ya habían ostentado el consulado o lo desempeñarían poco después; el mismo año Scipio —legendario vencedor de Cartago y Numancia— moriría asesinado por los partidarios de Tiberius Graccus, próximo pariente suyo. Rutilius Rufus y Q. M. Scaevola fueron los maestros en leyes de Cicerón, y el primero su informador sobre el diálogo que él prologa y escribe. Varios de los interlocutores conocieron personalmente y citan a Panecio, el estoico, y a Polibio, el historiador. El mismo año 51 a.C. M. Caelius Rufus —defendido por el autor en el 56 a.C.— le escribe testimoniando la inmediata popularidad de la obra.

Efectivamente, quizás fuera la mejor y más original obra de Cicerón si no hubiera llegado a nuestros días tan incompleta: sólo una parte del sexto libro, el *Somnium Scipionis*, no dejó nunca de ser citado y comentado.

Un año antes (55 a.C.) de emprender la fatigosa elaboración del *De re publica*, Marco Tulio ha publicado *De oratore libri III*, un diálogo entre los dos máximos representantes de la oratoria latina a principios del s. I a.C., ambos muertos violentamente como secuela de su servicio a la república con las armas de la elocuencia frente a la brutalidad de los primeros generales tiránicos: L. Licinius Crassus, clarividente en los umbrales de la «guerra de los aliados» itálicos contra Roma, y M. Antonius, sacrificado por C. Marius de una forma muy similar al final del mismo Cicerón en manos del nieto de Antonius, el triunviro Marco Antonio.

El augur Scaevola, de la generación anterior, acompaña a los protagonistas del diálogo; P. Sulpicius Rufus, un tribuno «popular» que moriría a manos de Sulla, y C. Aurelius Cotta, exiliado el 90 a.C., pero consul el 75 a.C., representan la nueva generación. Se añadirán al diálogo Q. Lutatius Catulus y un pariente, consular y afamado helenista el primero. El conjunto de los interlocutores no puede ser más consonante con el ambiente del *De re publica*: un orador es simplemente un hombre que ha desarrollado plenamente sus posibilidades humanas y, por tanto, además de dominar la más difícil de las artes, la de la palabra, vierte por entero su vida en el servicio a la Ciudad, la *Res publica*. El orador es, sobre todo, político, y al servicio del bien público usa su verbo naturalmente fácil, sus conocimientos jurídicos, históricos, literarios, pero, además y especialmente, los filosóficos, e incluso —con escándalo de los sentimientos estoicos— el conocimiento de la afectividad y las pasiones humanas, puerta del corazón del pueblo. Cicerón subraya, pese a los matices, que los grandes oradores Crassus y Antonius eran magníficos helenistas bajo su afectada rudeza latina: el suegro de Crassus, Scaevola, no es una figura decorativa, sino el engarce con el círculo scipiónico del *De re publica* y sus ideales políticos y culturales. El pensamiento es tan inseparable de la palabra como ambos de la acción comunitaria de los hombres.

Mientras todavía no ha visto la luz pública la definitiva redacción el tratado *De re publica*, ya en el 52 a.C., Cicerón escribe tres libros de un *De legibus* que quedaría inédito e inacabado. Marco Tulio conoce bien la obra de Platón; conscientemente la imita. El *De legibus* ciceroniano, como el platónico, concreta técnicamente los temas más generales del *De re publica*. El glorioso consular y Padre de la Patria Cicerón desarrolla, ante sus bien dispuestos e inseparables Quinto Tulio Cicerón y T. P. Atticus, los fundamentos del derecho, las leyes religiosas de la República, las leyes constitucionales. El *Somnium Scipionis* del *De re publica* encuentra su traducción en la tesis de una íntima vinculación entre *natura*, *ratio*, *lex*, *iurisprudentia* y *divinitas*. Las tres obras ciceronianas de los años 55 a.C. a 51 a.C. tienen un punto de confluencia presuntamente ideal y real: el colectivo de los *principes*, flanqueado por el *populus romanorum* y por los detentadores de las *armae*, un esquema muy clásico en verdad éste de las tres funciones sociales. Pero tiene rasgos novedosos en Cicerón: el viejo «filósofo» de Platón es ahora un togado orador ilustrado; y el prototipo del *princeps* togado se llama Marco Tulio Cicerón, a juzgar por el prólogo del *De legibus*, ya que frente a las armas la toga salvó a la República en el año consular de 63 a.C. Desgraciadamente, Cicerón escribe sus obras en la semiactividad política a que le ha reducido el Primer Triunvirato de generales omnipotentes. El tribuno «popular» del clan de los Metellii, que no ha conseguido eliminarle el 53 a.C. ni prolongar su exilio más allá del 57 a.C., P. Clodius Pulcher, le mantiene en jaque hasta ser, a su vez, asesinado por el tri-

buno «optimates» Milón en 51 a.C. La practicidad, realismo y concreción de la obra política escrita tiene sus límites; en cambio se consideraba a Milón y sus bandas armadas el brazo ejecutivo de Cicerón. Así lo veían en el 51 a.C. Salustio y la multitud romana.

Acompañan a la redacción del *De legibus*, seguramente, las *Partitiones oratoriae* —un manual de retórica que Cicerón escribe para su hijo, de unos doce años a la sazón— y el prólogo *De optimo genere oratorum* para la traducción de los discursos de Esquino y Demóstenes. Y el cálamo descansa nuevamente hasta el año 46 a.C.

3. La filosofía como acción política

3.1. La obra filosófica de cuatro años

En febrero del 51 a.C., Cicerón no puede evitar el nombramiento de proconsul de Cilicia. Si algo quedó claro a Cicerón desde su cuestura en Sicilia es la absoluta inutilidad en la carrera política de los cargos en provincias; César, Pompeyo y, en general, todos los militares de su especie, opinaban exactamente lo contrario. Pero Cicerón es el hombre de la toga. Los hombres de las armas como argumento están distanciándose rápidamente y el Senado intenta maniobrar con astucia entre César y Pompeyo; gracias a tales sutilezas senatoriales, Cicerón da con sus huesos en una provincia asiática, después de merodear por sus ocho fincas itálicas y con un estado de ánimo muy similar al de los meses de exilio. El 31 de julio llega a Laodicea; a finales de noviembre del 50 a.C. ya está de nuevo en Brindisi. Durante los breves dieciséis meses, una ejemplar y honradísima administración de la provincia y una victoria militar, no carente de cierto mérito, que entusiasma a sus soldados, que le aclaman como *imperator*, y le permiten aspirar a los honores de un *triumphus* en Roma.

El 4 de enero del 49 a.C. Cicerón ha renunciado al triunfo, entra en la Ciudad y queda preso entre los remolinos de la lucha abierta entre Pompeyo y César y los remolinos de su propia indecisión, tan fluctuante como el Senado. El 9 de agosto del 48 a.C. César alcanza en Farsalia la victoria definitiva sobre Pompeyo y, prácticamente, sobre el Senado republicano. César olvida los tímidos pasos de Cicerón hacia y en el campo pompeyano, pero él vegeta en la inactividad, en la mera presencia en el nuevo, ampliado Senado cesariano. La noche del 12 al 13 de febrero del 46 a.C., el gran estoico, el rígido e intransigente jefe de los «optimates» republicanos transformado por los azares de la guerra civil en uno de los últimos generales pompeyanos, M. Porcius Cato, considera definitivamente arrui-

nado su ideal político, e incompatible su *dignitas* con la dictadura de César y pone fin a sus días con la propia espada. Cicerón publica el panegírico de su amigo. César responde con un *Anti-Catón* en el que denigra tanto al biografiado como ensalza al biógrafo, que no se muestra insensible al halago en el círculo de los amigos. A finales de septiembre del 46 a.C. el discurso de Cicerón en favor de Quintus Ligarius le devolvió a la vida cuando en el ánimo de César ya su enemigo era un difunto. En el mismo mes, Cicerón rompió el mutismo que guardaba en el Senado para agradecer a César el perdón de M. Claudius Marcellus. Exaltó la *clementia* de César como garantía de una nueva *concordia ordinum* de Roma después de la desgracia civil. Un programa político de reconstrucción republicana opuesto al que ofrecía Salustio por aquellos días.

Después de narrar la reacción de Tulio ante la muerte de Catón y el perdón de Marcelo, Plutarco añade: «Al comprobar que la república se había convertido en una monarquía, Cicerón renunció a la actividad política y dedicó sus afanes a los jóvenes que deseaban entregarse a la filosofía. Gracias a ellos, los más nobles y primeros de la Ciudad, adquirió de nuevo una considerable influencia» (40, 1). Sorprendente Cicerón: retirado de la política gana influencia política, admirado si no inspirador del joven grupo anti-cesariano sólo figura en actos políticos de exaltación de César, y es la filosofía y la teoría retórica lo que acrecienta el peso de su *autoritas* entre la oposición a su *amicus* César, el defensor de Catilina frente al cónsul togado, pero extremista. Síntesis de contradicciones: una densa producción retórico-filosófica en los años 46 a.C. a 44 a.C.

3.2. Retórica, historia y filosofía del año 46 a.C.

El desaparecido panegírico de Catón ya era una obra histórica, retórica, filosófica y, sobre todo, un gesto político. Cicerón zahirió la rigidez estoica de Catón, su oponente, en el discurso político *Pro Murena* (noviembre del 63 a.C.). Le disgusta la seca, aunque eficaz, elocuencia estoica del gran dirigente «*optimate*» extremista. No siempre acepta su intransigencia política. Pero, en el panegírico, Cicerón subraya que del gran Catón se alababa mucho menos de lo que había realizado: es la utilización política circunstancial del gran desaparecido en una última gran demostración de la romana *virtus* de la *constantia* en el bien.

Pero el panegírico no se publica hasta finales del 46 a.C. Mientras el fecundo *otium cum dignitate* de Cicerón ha producido el *Brutus* (finalizado a últimos de enero del 46 a.C.), las *Paradoxa stoicorum* (escrito en los meses de febrero y marzo del 46 a.C.) y el *Orator* (julio a octubre del mismo año). Es muy posible que acabara el año con las primeras páginas del *Hortensius* sobre la mesa, redacción interrumpida por la avalancha de acontecimientos familiares.

Brutus, *Paradoxa* y *Orator* tienen dos grandes rasgos comunes: extrínsecamente, todos están dedicados al joven «*optimatus*» sobrino de Catón, M. Iunius Brutus (85 a.C. - 42 a.C.), ocasionalmente en el bando cesariano por razones de *vendetta* familiar; intrínsecamente, son obras retóricas, incluso las *Paradoxa*. Más tarde Cicerón también dedicará al glorioso *Liberator* el *De finibus*, las *Tusculanae* y el *De natura deorum*, tres obras de finales del 45 a.C. Elenco impresionante de obras dedicadas a un único personaje; extraño juego el de un Cicerón que jamás militó en las filas ni del tío ni del sobrino, aunque siempre coqueteó con ambos y de ambos fue amado y despreciado, ayudado y evitado.

El banquero epicúreo y enamorado de la historia, íntimo amigo y consejero, no siempre escuchado, de Cicerón, T. P. Atticus es el responsable de la dedicatoria del *Brutus* y casi coautor, en tanto que el antiguo cónsul utilizó como pauta de su trabajo una cronología de los siete siglos de la vida de Roma redactada por su amigo. *Brutus*, en efecto, es un diálogo —muy pronto derivado en monólogo— que traza la historia de la elocuencia latina, su progreso desde la campesina rudeza primera hasta la superación de los modelos helenistas, que culmina, implícitamente, en el propio Cicerón. Aparentemente, la ocasión para tal historia de la elocuencia es frívola: Bruto forma parte del grupito de oradores «*áticos*», pronto desvanecido, por otra parte, que acusan de ampulosidad al orador eximio de otra generación. Herido en lo más sensible, Cicerón replica con el diálogo y la dedicatoria al brillante y noble amigo. Las mismas razones le hacen escribir el *Orator*, célebre por la teoría de los períodos oratorios. Pero, más profundamente, *Brutus* y *Orator* flotan en el omnicomprendivo concepto ciceroniano de «*orator*». Dominar el arte del bien decir significa la plenitud y perfección del hombre; gramática, lógica, historia, derecho y filosofía intervienen instrumentalmente en la acción vital de un hombre que, para el autor, es inconcebible fuera de la comunidad ciudadana. Por ésto, a todos los políticos que figuraban en el elenco de Atticus, Cicerón los considera oradores, fuera cual fuera su capacidad verbal. En algún momento, la acción política hubo de aclararse por la palabra y merece la atención de un tratadista retórico que identifica la elocuencia con la vida plena del *bonus vir*, el ciudadano clásico. Tulio es consecuente con lo que escribió en 55 a.C.: las divisiones y separaciones han envilecido casi todas las artes (*De oratore*. III, 33). *Brutus* y *Orator*, son tratados de retórica, pero en su entraña late una concepción filosófica de origen estoico y vetero-romano a lo Catón, exhortación política a oponerse a la tiranía cesariana, frustradora de *oratores* como los de antaño, en cuanto aniquiladora de libertades y deberes ciudadanos, y una llamada a la reflexión para el sobrino pródigo, distraído entre *vendettas* domésticas mientras se hunde la república, inmensamente superior a los problemas privados. Tal como el gran orador Cicerón —«asiático» o no— salvó heroicamente la república, el joven

y prometedor Brutus debería... Por una ironía simbólica de la historia, el *Brutus* nos ha llegado árido, acabado en puntos suspensivos, pero Brutus comprendió y actuó.

Siempre sorprendente, el académico Cicerón, el irónico debelador de la intransigente y cerrada terquedad catoniana, inicia el *corpus* verdaderamente filosófico de su obra negando su carácter filosófico y popularizando los más abstractos y popularmente malsonantes principios éticos estoicos, las llamadas entonces «paradojas estoicas».

Cicerón ofrece el comentario a las *Paradoxa* como intrascendente ejercicio de elocuencia. Pero en Cicerón elocuencia es culminación de una vida bien dotada en virtudes y saberes, y acción política, vida ciudadana, sentidamente comunitaria más que común. Y para ser mero ejercicio escolar de retórica, Cicerón ha olvidado tratar el pro y el contra de las cuestiones, una técnica que él aplaude como buen discípulo del académico nuevo Filón y como orador helenista, cuyas raíces alcanzan la sofística del s. V a.C. Sus comentarios a las seis o siete *Paradoxa stoicorum* guardan más parecido con el género de los predicadores populares del helenismo y de la misma Roma del s. I a.C., la diatriba, que con cualquier otro género retórico. Pero Cicerón no se siente orador popular y moralizante (*Academica* II, 8 y 9) como los antiguos cínicos o los actuales «demagogos» o iluminados; él instruye, forma ciudadanos de élite. Su obra gira entorno a unos escasos principios aderezados con anécdotas e imaginarios contradictorios; pero contra el proceder de los moralistas callejeros, Cicerón da nombres muy conocidos para opiniones y circunstancias conocidísimas del «toda Roma»: Crassus el rico, su mortal enemigo P. Clodio, el legendario Regulus, etc. Parece querer sugerir, más que explicitar, claras reflexiones sobre el presente a sus cultos lectores habituales, en una acción política concorde con el *Brutus*. Y tampoco resulta esta obra la única adhesión ciceroniana a unos principios filosóficos anti-académicos. Paradójico Cicerón.

3.3. Tragedia y filosofía en el año 45 a.C.

Con la entrada del otoño del 46 a.C., Cicerón inicia una etapa especialmente trágica en lo personal y familiar. El divorcio con que concluyen treinta años de matrimonio, no resulta fácil ni para Cicerón ni para Terencia. Sigue el divorcio de su querida «pequeña Tulia» y su tercer marido, el sombrío e inmoral P. Cornelius Dolabella, que esposa e hija le obligaron a aceptar. Más tarde Cicerón ha de rechazar otras candidatas para contraer nuevo matrimonio con Publilia. Acto seguido nace el hijo de Dolabella y Tulia; padre e hija se trasladan, por fin, a Túsculo y allí muere inesperadamente, de secuelas del parto, aquella Tulia

que polarizaba toda la afectividad de Cicerón. Son los últimos días de febrero del 45 a.C.

Marco Tulio adopta en la desgracia una actitud muy poco acorde con el ideal de la *gravitas maiorum*. Sin creer mermada su *dignitas* de austero *pater familias* romano porque los demás perciban cuánto le ha afectado la muerte de Tulia, no sólo olvida las actividades ciudadanas y de la *amicitia* arcaica para recluirse en la íntima soledad, sino que escribe y publica una *Consolatio*. Las *consolationes* son corrientes en el ámbito helenístico; en Roma, la ciceroniana parece ser la primera. Su redacción le ocupa los meses de marzo y abril. Como en el *Somnium Scipionis* del 54 a.C. y la primera de las *Tusculanae* del 44 a.C., Platón y Jenofonte (Sócrates), los pitagóricos y, sobre todo, Panecio parecen inspirar su filosofía sobre la muerte y el más allá.

Pero cuando la reciente esposa Publilia acude a visitarle en su retiro de Astura, el consolado y sensible filósofo huye a la quinta del amigo Atticus para no recibirla; faltan pocas semanas para el segundo divorcio de Cicerón.

Cicerón escribe sin cesar, noche y día, después de la muerte de su hija. Posiblemente simultaneó la redacción de la *Consolatio* con la terminación del *Hortensius*, iniciado a finales del verano del 46 a.C. Durante la primavera del 45 a.C. escribe las *Academica*, segunda versión, al mismo tiempo que elabora los cuatro tratados últimos del *De finibus*, que concluye en julio. Las *Tusculanae* le ocupan hasta el otoño, y a finales del 45 a.C. queda acabado, pendiente de la postrera revisión, el *De natura deorum*. Media docena de obras capitales en la producción ciceroniana nacen en un ambiente trágico y en menos de un año.

Con el *Hortensius* se abre la realización de un vasto y sistemático proyecto educativo y filosófico. Escribe en el *De divinatione*, II, 4 que su afán es no dejar ningún tema de la filosofía sin el correspondiente tratado en latín: es la mejor aportación que puede ofrecer a la más amplia parte de sus conciudadanos ahora, que ha quedado descargado del gobierno de la república; la «óptima vía hacia las artes» está prácticamente concluida mientras su mano sintetiza el proyecto. El esbozo incluye las obras de teoría retórica y, ciertamente, al final, como una culminación ideal, pese a su ejecución primera cronológicamente. Aristóteles y Teofrasto le autorizan a considerar a la elocuencia como parte de la filosofía, no menos que Platón y los grandes académicos.

Por tales razones, seguramente, el pórtico de su sistemático *corpus* filosófico, lleva el nombre de P. Hortensius Hortalus. Hortensio es el admirable orador, el mayor de todos los tiempos, a quien superó el joven Cicerón en el proceso contra Verres, en adversísimas circunstancias políticas. Modelo de los oradores de estilo «asiático», político «optimatus» y amigo de Marco Tulio, murió en junio del 50 a.C., mientras éste apuraba los postreros días como procónsul de Cilicia. En el

diálogo intervienen cuatro interlocutores. Hortensio enaltece el arte del bien decir, no sin ciertas reticencias frente a la filosofía; otros dos personajes gloriosos defienden la nobleza de la poesía y de la historia, respectivamente. El propio Cicerón desgranaba convincentemente las glorias y utilidad de la filosofía para la vida y las restantes artes. Sólo fragmentos de la obra han llegado a nuestros días.

El 29 de mayo Cicerón escribe a Atticus, amigo y editor, que el primer libro del *De finibus* está acabado y le ha sido enviado desde Astura a Roma, con lo cual posiblemente reciba antes el *Catulus* y el *Luculus* que manda sin pasar por la Urbe. *Catulus* y *Luculus* son el título y los homenajeados, respectivamente, en el 1.º y 2.º libro del *Academica* o *Academicæ quaestiones* en su primera redacción. Los grandes hombres a los que se honra con la dedicación de los libros son el defensor de la poesía y el de la historia en el *Hortensius*. Q. Lutatius Catulus fue un eficaz soporte del partido «optimates», defensor de las leyes de Sulla en el 78 a.C., durante su consulado; anti-pompeyano el 67 a.C. y 66 a.C. (Cicerón defendió ¿demagógicamente? la concesión de poderes al general), y colega en la «censura» del orador máximo de la generación pre-hortensiana, Crassus, protagonista del *De oratore*. Pero Catulus, en realidad, no era filósofo y sólo podía prestar su voz a la doctrina académica de Carneades recogiendo las opiniones del padre, hombre de gran cultura que se suicidó para escapar a las proscripciones de Marius. Eran méritos políticos propios y antecedentes familiares quienes le otorgaban un forzado papel filosófico en el diálogo. En cambio Q. Lutatius era digno interlocutor del *De oratore*, escrito cinco años después de su muerte en el 60 a.C. M. Licinius Luculus, que no había figurado como juez en el proceso de Verres ni votado en el senado a favor de la ejecución de los conjurados catilinarios arrestados por Cicerón, como Cátulo, pero que había quedado marginado de la vida pública a partir de la destitución del mando que ostentaba en la guerra contra Mithridates para ser sustituido por la estrella militar de los *publicani*, Pompeyo, gracias a Cicerón, y que era además, como éste, discípulo directo de Antíoco de Ascalón, figuraba por derecho político y filosófico propios en la *Academica*. Quiso la suerte que ésta parte dedicada y protagonizada por el fastuosísimo Luculus fuera la única de la primera versión que llegó hasta nosotros, junto con el primer libro y fragmentos de la segunda versión de las *Academica*.

En efecto, Atticus sugirió a su amigo que era preferible atender las pacientes ilusiones de M. Terentius Varro que esperaba tiempo ha el honor de una dedicatoria ciceroniana y, a su vez, estaba ya concluyendo el libro VI de su *De lingua latina* dedicado a Tulio. Varrón (116 a.C. - 28 a.C.) era un mediocre literato pero el más erudito de los romanos de todos los tiempos. Sus obras estaban en todas las manos del mundo lector y, marginado por César, se ocupaba en la organización de una gran biblioteca pública. Educador y político marginado: dos bue-

nos títulos para la atención del autor de las *Academica*, si no bastara el haber escuchado también él las lecciones de Antíoco y su hermano en Atenas. Cicerón, Atticus y Varrón serán, pues, los interlocutores de la nueva versión del diálogo; el tercero prestará su voz al segundo Antíoco, con la aplausible excusa de informar, como corresponde a un insaciable erudito, a sus amigos de las ideas vertidas por Antíoco en su obra más reciente, contra los nuevos académicos representados por Filón de Larissa, el maestro de Cicerón y Atticus en el remoto 88 a.C. De acuerdo con las pretensiones antioquenas de restaurar la pureza de la Academia antigua, infectada por el escepticismo nuevo, Varrón traza una historia ecuménica, irénica, de las grandes escuelas filosóficas, doblada por otra historia más matizada, en boca del mismo Cicerón. Este acepta la tesis del acuerdo de fondo de los grandes filósofos anteriores —entre los que no hay que contar a Epicuro y sus adeptos, más próximos a la simplicidad del pueblo llano que a los verdaderos filósofos—. Pero Cicerón matiza: en realidad todavía es más profundo el acuerdo de lo que Varrón deja entender ya que los grandes pensadores tenían consciencia de cuán difícil es acertar con la mismísima verdad y cuán nefasto adherirse al error; por ello, proclamaban su ignorancia y dirigían su vida con toda libertad, según lo que se les aparecía verosímil y, por ende, probable en cada circunstancia, sin declarar verdadera cosa alguna.

En el libro *Academica posteriora*, que es el tratado superviviente de la primera redacción artificialmente unido a la segunda, y que lleva su nombre, Luculus resume los formalistas argumentos de los vetero-académicos antioquenos contra el escepticismo de la nueva Academia: paradoja fundamental de una doctrina basada en el dogma «nada es verdad», inutilidad de la reconocida sutileza lógica académica a partir de tal principio ya que nada es serio ni éticamente empeñativo, son puramente demagógicas las citas de grandes autores en boca de los nuevos académicos, etc. Cicerón inicia el tratado con una alabanza a Luculus y a la nueva academia; lo cierra contraponiendo argumentos a los vertidos por aquél. A destacar en la introducción: el constante ataque de los nuevos académicos no tiene otro fin que alcanzar la verdad sin controversias; su escuela es la única libre e independiente mientras las demás exigen la adhesión a unos dogmas cuando todavía el alumno no está en situación de juzgar y sólo puede aceptar ciertas opiniones por simpatía o autoridad, educación tendenciosa en definitiva. Al final remacha: en pura lógica no existe criterio alguno que permita distinguir la verdad de la falsedad de los enunciados sobre lo real, más allá del formalismo; lo *vero similis* para los nuevos académicos coincide con las opiniones de los grandes filósofos y ésto basta para la vida real, otra cosa es culpar a la naturaleza por haber hecho así al hombre; nada tan lejano al error, la ligereza o la temeridad como el «*sapiens*», y, con todo, los nuevos académicos —Cicerón— son grandes «opinadores» ya que

no son sabios. Al esbozar la síntesis conceptual de Cicerón habrá de aclararse en mayor medida la hermenéutica de las afirmaciones del filósofo en el *Luculus*. Su-
brayemos ya desde aquí que el «sabio» no pertenece al mundo de la realidad según la filosofía ciceroniana; su puesto será ocupado por un «opinador» que, en las obras éticas, definirá como «*vir bonus*» y en las retóricas como «*orator*». En el *Luculus* menudean las comparaciones del par conceptual verdad-falsedad con el par virtud-vicio. Y se explicita que la nueva academia es la única escuela libre, que no halla ningún apoyo en otras porque nada tiene en común con ninguna, ya que «tiende a razones más amplias, no limadas hasta verse reducidas a la mínima expresión» (*Acad.* II, 20, 66).

Las *Academica* atienden a las «razones más amplias» propias de la escuela de Carnéades, intereses que en nada excluyen que un académico nuevo acepte cordialmente como verosímiles las opiniones de otras escuelas, siempre matizadas por las liberadoras ideas de rango superior. Con los cinco libros titulados *De finibus bonorum et malorum* Cicerón afronta el problema máximo y común a las escuelas filosóficas del s. I a.C., la determinación del bien supremo, último. Se enfrenta a él con absoluta seriedad; sin embargo se diría que Cicerón no está personalmente afectado por el tema, que permanece al margen y limita sus funciones de interlocutor en los diálogos del *De finibus* a una cortés atención a las explicaciones que se le dan con patente ánimo proselitista. En pocas obras, efectivamente, se presenta Cicerón tan directamente interpelado y en pocas aporta un caudal tan exiguo de tesis propias. Su papel guarda extraordinaria semejanza con el de Cotta en el *De natura deorum* y no alcanza a igualar ni la mínima afirmación positiva del propio sentir que formula él en el diálogo teológico. El *De finibus*, mucho más que las *Academica* o el *De natura deorum* ha abonado la fama del escepticismo de Cicerón, de la vaciedad de ésta actitud académica, del eclecticismo superficial del autor. Será necesario retornar a estas calificaciones.

El *De finibus*, además, tiene una unidad precaria, asegurada por la permanencia de Cicerón como interlocutor en las tres partes del diálogo, y la atención constante sobre el tema nuclear del bien. Los libros I.º y II.º estudian la perspectiva epicúrea. Cicerón es visitado en la quinta de Cumas por L. Manlius Torquatus y su amigo C. Valerius Triarius. Torquatus es hijo de un discípulo de Cicerón en Atenas que, por su mayor edad, actuaba como mentor del grupo de cinco romanos universitarios en el que figuraban, con Cicerón, su hermano Quintus, un primo de ambos y Atticus. El parentesco de Torquatus le constituye en un buen interlocutor para los fines del diálogo: es un testimonio de la afirmación ciceroniana de ser buen conocedor del epicureísmo. Parece que, efectivamente, Cicerón ha tenido éxito con su *Hortensius* y —dice él— ciertos envidiosos le acusan de hacer discursar a sus personajes de temas que desconocen, reproche que evidente-

mente no caía sobre las personas históricas evocadas en la obra, sino sobre el autor. De un modo u otro, en las tres partes del *De finibus*, Cicerón destaca su conocimiento de las doctrinas expuestas: epicureísmo en I-II, estoicismo en III-IV, y el bloque, que entonces se estimaba unitario, de platónicos y aristotélicos gracias a la posición ecléctica de los llamados vetero académicos de Antioco. Y es cierto que Tulio había escuchado las lecciones de los epicúreos Zenón y Fedro junto a Atticus, de los estoicos Panecio y Posidonio, y se interesó por las explicaciones de Antioco de modo especial en Atenas, pero del Antioco que todavía concordaba con su maestro neo-académico Filón de Larissa. En su casa había hospedado hasta mediados los cincuenta al estoico Diodoto —como Luculus a Antioco— y mantenía notables relaciones de amistad con el peripatético Cratippo de Mitilene, para quien había obtenido la ciudadanía romana y la invitación ateniense para enseñar en la ciudad, y a quien había confinado a su hijo. El joven Torquatus, pese al epicureísmo que profesa, luchó en el bando pompeyano contra César, en Farsalia, y murió el 46 a.C., asesinado en el norte de África mientras militaba en las filas republicanas de Catón.

Catón, a su vez, es el interlocutor de los libros III.º y IV.º, personaje especialmente recomendable para el bloque doctrinal estoico. Debe recordarse que el *De finibus* está dedicado a su sobrino Brutus, vetero-académico y circunstancialmente cesariano. Y, también, que el ya legendario jefe «optimatus» republicano sufrió la demoledora ironía ciceroniana del *Pro Murena* precisamente por sus creencias rígidamente estoicas y de parte de quién el año anterior firma tranquilamente las *Paradoxa Stoicorum*. Sorprende el final de la conversación en la biblioteca del niño Luculus, sobrino también de Catón y pupilo de Cicerón; ambos se encuentran en ella casualmente a la búsqueda de libros. Catón se halla rodeado de volúmenes estoicos, Tulio necesita obras de Aristóteles. Cicerón abunda en el tópico del momento sobre la mera diferencia verbal entre estoicismo y vetero académicos, sobre el cerrado escolasticismo terminológico estoico, y sobre la inconsecuencia lógica que arrastra a los estoicos hacia una práctica moral dominada por la multitud de actos éticamente indiferentes, insospechable en los hombres de la *paradoxa*. Catón, que antes intentaba persuadirle, ahora se limita a recordarle que mientras él nada acepta del academicismo, Tulio hace suya la mayor parte del estoicismo. No terminaba así el diálogo con Torquatus: el joven reconoce que Cicerón le trata con una suavidad muy alejada de la cruel actitud estoica de su amigo Triarius, pero no por ello menos firme y cerrada.

Tanto el escenario como los interlocutores del quinto libro tienen un aire muy diferente: el espléndido pasado de Atenas, de los jardines de la Academia, embriaga a los cinco universitarios romanos helenistas e incluso extremadamente helenizados. El joven Tito Pomponio conservará toda la vida el apodo «Atticus»:

Cicerón lo recuerda cariñosamente en forma de profecía (*De fin.* V, 2, 4). El mismo sería calificado de «griego» en Roma. El mayor de los jóvenes, M. Pupius Piso Frugi, será el portavoz de la «Academia antigua», de Antíoco, en definitiva, aún bajo el título de «peripatético». Pisón era un pompeyano, legado del general, que le impuso como cónsul el año 61 a.C., dos años después de Cicerón con quien compartía fatigas en el foro, salvo un paréntesis debido al profundo disgusto que le ocasionaba inicialmente la imprescindible marullería de la profesión. En el diálogo, Pisón observa en respuesta a Tulio: «la inconsistencia (*inconstantia*) que yo creía propia de las cosas, tu la sitúas en las palabras». Y, en efecto, como explicita al aceptar la afirmación de Pisón, en toda la obra, Tulio no ha intentado otra cosa: mostrar la inconsistencia de lenguajes de sus interlocutores. No escapa a sus reproches el lenguaje epicúreo de Torquatus que, pretendiendo pasar por popular, tergiversa la semántica usual de placer o dolor, para acabar en plena contradicción e irrealidad. Catón no lo percibe, pero en un lenguaje estoico, aparentemente tan unitario, cuidado hasta caer en la extravagancia escolástica, laten dos tesis contradictorias: lo moral es el único bien existente, la naturaleza es el punto de partida de toda tendencia hacia las cosas apropiadas para la vida. En el lenguaje o pensamiento de Pisón reprocha una gradación de bienes que convierte en imposible la pretendida felicidad necesaria del sabio.

La redacción de las *Tusculanae* ocupa a Cicerón desde el 25 de mayo al 5 de agosto del 45 a.C. y queda definitivamente concluida a principios de otoño. En las *Tusculanae* el autor adopta el género literario de la conferencia magistral con fuerte impronta de su práctica de la oratoria foral. En su villa de Túsculo y durante cinco tardes consecutivas, ante gran número de amigos que vienen a visitarle, Cicerón pronuncia cinco conferencias «a la manera de los griegos». La primera versa sobre la muerte, la quinta sobre el bien supremo, las tres centrales sobre la enfermedad del alma, cuyo origen causal radica en la opinión, cuyas formas son el miedo, las pasiones, el error. Destaca en las conferencias, de evidente tono divulgador, la oposición conceptual entre «opinión errónea» y «filosofía medicinal». Entre ambos conceptos opuestos, la mediación del factor social: la opinión atenaza las mentes porque es absorbida inevitablemente, desde los primeros días de nuestra vida, del entorno multitudinario; la educación filosófica es medicina y liberación del alma enferma. Otra vez aparece en las *Tusculanae* la contraposición «epicureísmo, doctrina fácil que la multitud escucha y comprende», «la nueva academia, escuela sin aliados ni aún entre los filósofos».

Pisándole los talones a las *Tusculanae*, Cicerón escribe el *De natura deorum*; anda recogiendo bibliografía a finales de junio, escribe la crítica a la teología epicúrea en agosto. En el prólogo del tratado recoge la admiración que suscita en sus contemporáneos la súbita manía filosófica que le aqueja, cómo les sorprende su

adscripción a una escuela ya periclitada, cómo alguno busca más cuál es la opción del autor que el peso de las razones en pro y en contra de cada sentencia. Quizás a causa de esta postrera circunstancia, la persona del autor aparece, dicen, sólo como comparsa y testigo de una conversación que acació hacia el 77 a.C. o 76 a.C., entre sesudos varones de la generación madura. El mismo Cicerón observa que si se hallase presente M. Pupius Piso —uno de los protagonistas del *De finibus*, peripatético— las cabezas romanas de cada una de las cuatro escuelas filosóficas principales, estarían allí reunidas. Los tres presentes son el conocido C. Aurelius Cotta y los misteriosos Cayus Velleus y Lucilius Balbus. Cotta ya figura como joven interlocutor en el *De Oratore*, y era académico en contraste con la afiliación estoica de su tío materno, el jurista célebre, maestro de Cicerón, Rutilius Rufus. En el mismo *De Oratore*, Crassus cita al epicúreo C. Velleus y a los estoicos «dos Balbo». Del epicúreo nada más se sabe, al parecer; en cambio, un buen jurista y orador L. Lucilius Balbo aparece en el *Brutus*, 154 como contemporáneo de otro personaje del *De Oratore*, el joven Sulpicius. De alguna manera el *De natura deorum* tiende un puente hacia la época de los grandes oradores pre-ciceronianos, sin alcanzar a situarse en la época mítica de los Scipiones, del *De re publica*. Cotta actúa muy académicamente como un elemento negativo frente a los entusiasmos estoicos y epicúreos. La frase final resulta sumamente reveladora: «y nos marchamos pensando Velleo que era más verdadero el discurso de Cotta, mientras que yo creía que el de Balbo se acercaba más a una semejanza de verdad». Y ésta era efectivamente la única actitud consistente con la opción académica de Cotta y de Cicerón, la misma que mantiene al escribir las *Paradoxa*, al rechazar el lenguaje y la contradicción estoicas de Catón, al ironizar sobre la rigidez del mismo en el *Pro Murena*. Los académicos nuevos, y Cicerón entre ellos, son los grandes aislados en su ambiente, los que nada tienen en común con los restantes filósofos, los que sólo pueden ofrecer las «razones superiores» y con ellas la libertad. Se comprende que el ciclo, entre político e ideológico, de obras dedicadas a una joven esperanza de Roma, circunstancialmente cesariano y vétero académico, sean precisamente las que corren entre el *Brutus* y el *De natura deorum*, el núcleo de la producción filosófica ciceroniana. Estas obras dedicadas a M. Iunius Brutus son una llamada a la liberación común a través de la libertad personal y su efectiva incidencia en aquella Roma del siglo I a.C.

Pero en la hipótesis de un Cicerón que espera la libertad de la Ciudad a través de la libertad personal, todavía se agigantan las contradicciones del político y filósofo: la medicina de almas que ofrece es sumamente minoritaria, generalmente incomprensida, incluso entre filósofos, en su meollo liberador, tanto en su tiempo como en el nuestro.

3.4. *Gloria y amistad del ciudadano*

Cuatro obras más alcanza a escribir Cicerón antes de la muerte de C. Iulius Caesar (marzo del 44 a.C.). Un *De gloria*, hoy enteramente desaparecido, quizás en el mes de junio del 45 a.C.; *Cato maior, de senectute*, escrito entre el 15 de diciembre del 45 a.C. y el tres de enero del 44 a.C., revisado definitivamente el 17 de julio del 44 a.C.; y el *Laelius, de amicitia*, entre uno y otro. El *Cato* se sitúa literariamente en el año 150 a.C., el *Laelius*, en el 126 en la «edad de oro» ciceroniana, s. II a.C. y Roma de los Scipiones. El protagonista del *Cato* es M. Porcius Cato, el Censor (234 a.C. - 149 a.C.), el legendario paladín de las virtudes romanas, el debelador de Cartago; dialogan con él Publius Scipio Africanus Minor y Cayus Laelius. En el *De amicitia* el protagonista es el mismo Laelius, flanqueado por Q. Mucius Scaevola, el Augur, y C. Fannius Strabo. Todos ellos han intervenido ya en el *De re publica*, detalle que insinúa que la visión que Tulio dará del tema de la muerte (*Cato*) y la amistad (*Laelius*) no será precisamente la individualista y subjetiva de la modernidad; tampoco el *De gloria* seguía estas pautas, al parecer. Uno y otro de los tratados conservados, están dedicados a Atticus, el *alter ego* de Cicerón. Muy académicamente, Catón confiesa creer en la inmortalidad y que no desea que se disipe el error, si está equivocado. En el *Laelius* se define la *amicitia* con una característica —afectividad en la estimación— que nunca poseyó la noción latina arcaica. En contraste con la noción antigua (y la opinión que por aquellos días defenderá el cesariano C. Macius, *Ad fam.* XI, 27 y 28, de octubre del 44 a.C.) significaba una vinculación utilitaria y a ultranza. Cicerón antepone la libertad de la patria a la vida del amigo. Tanto el destinatario de las obras como los temas son notablemente epicúreos; el temor a la muerte no turba la ataraxia del estoico ni pasa de ser un dato natural para el peripatético. El tratamiento de Cicerón no responde a ninguno de los tres sistemas, por social, por afectivo y por probabilístico.

4. Después de los «idus de marzo»

4.1. *Ideales, dioses y ciudadanos*

El 15 de marzo del 44 a.C., Cicerón no está presente en la sesión ordinaria del Senado. César cae apuñalado por los Libertadores. Brutus levanta los ojos y la mano armada hacia el escaño del Padre de la Patria y grita «Cicerón». Pero la toga no estaba implicada en la acción material de las armas, la congratulación es ideal. El 17 Cicerón adopta una postura conciliatoria: ni vengar a César ni declararle tirano y anular sus actos. En el Senado que duplica el número clásico de

sus miembros gracias a los amigos de Julio, en su mayor parte nacidos fuera de Roma y sus grandes familias próceres, y descabezado de sus «*príncipes*», era lo más prudente, lo único posible. Pero la influencia política de Cicerón crece durante unos meses, a la par de la de M. Antonio. Más bien, se evidencia a todos los niveles; y en una dirección y con unos métodos opuestos a los del lugarteniente de César. En carta de Atticus del mes de mayo, Cicerón ya percibe que los «Idus de Marzo» fueron un viril infantilismo. En junio está convencido de la inevitabilidad de la guerra civil. Pasa la primavera y el verano del 44 a.C. mero-deando por sus fincas italianas, casi de incógnito y fugitivo, pese mantener aparentes buenas relaciones con Antonio, con el joven y demagógico hijo adoptivo y heredero de César, Octavio, y con el grupo de los Libertadores.

Durante estas peregrinaciones, Cicerón escribe el *De divinatione* y el *De fato*. Son unas prolongaciones, previstas con anterioridad, del *De natura deorum*. Constituye el *De divinatione* una conversación —casi dos monólogos— entre Cicerón y su hermano, a raíz de los argumentos de Cotta contra la teología estoica que Quinto Cicerón ha leído en el *De natura deorum*. Cicerón rechaza absolutamente la realidad de cualquier adivinación: y él era augur desde el 53 a.C. El *De fato*, escrito entre mayo y junio, es una conferencia al estilo de los escoliarcas griegos; constituye una defensa del libre albedrío frente al determinismo rígido de los estoicos. «Adivinación», «destino», dos puntos clave de la teología estoica que Cicerón rechaza sin paliativos. ¿Dónde queda la adhesión final del autor a la «mayor semejanza de verosimilitud» del discurso estoico en el *De natura deorum*? Cicerón, como buen académico, no aceptó nunca la rigidez ética que imponía la consistente lógica de palabras del sistema estoico. Tampoco podía resignarse a su raíz religioso cosmológica: previsión (presagio, adivinación) y determinismo (*fatum*) no son otra cosa que palabras destinadas a explicitar la aplicabilidad y la consistencia, respectivamente, de un determinado sistema conceptual (religioso en este caso). El libre académico apreciaba la «verosimilitud» mayor del cuadro religioso estoico, pero no la constante confusión (contradicción latente, la llama en el *De officiis*: virtud-naturaleza) entre razón y realidad de «los que saben» hasta sobre los dioses. Cicerón tiene a su lado al epicúreo Atticus, que no es tan ingenuo como Veleyus.

4.2. La gran contradicción política y el testamento de Cicerón

Tulio pensó exiliarse, huir de la vecina tormenta, pasando a Grecia. Del 17 al 25 de julio navega con vientos contrarios; a causa de ellos y de noticias que recibe en una escala, abandona el proyecto. Durante estos días ha escrito el *Topica*, pequeño tratado oratorio. El 2 de septiembre del 44 a.C. el Senado tiembla con

su primera *Philippica*; es el ataque frontal y a muerte contra M. Antonio. El cónsul, M. Antonio, recoge el guante el día 19: Cicerón es responsable del asesinato de los partidarios de Catilina y del tribuno Clodio, de la enemistad entre César y Pompeyo, y del magnicidio de los «Idus de Marzo». Cicerón está en su quinta de Puzzuoli. Octubre y noviembre le bastan, en la paz del campo, para redactar el *De officiis* y responder al discurso de Antonio con la publicación de la II.^a *Philippica*: la toga se ve obligada a ceder el paso a las espadas de Antonio, afirma.

El 10 de noviembre, con las legiones privadas que ha reclutado entre los veteranos de César, Octavio ocupa Roma. En diciembre D. Brutus se niega a entregar su provincia gálica a Antonio, como disponía el Senado violentado por Antonio. Dos de las cuatro legiones macedónicas con que pensaba conquistar la Galia Cisalpina de Brutus, abandonan a Antonio y pasan al ejército privado de Octavio, pese al reciente fracaso de éste en la ocupación de Roma. Brutus queda asediado por el cónsul Antonio en Módena. En estas circunstancias —un cónsul asedia a un gobernador rebelde mientras un ejército privado amenaza su retaguardia— Cicerón pronuncia en el Senado la III.^a *Philippica*: Antonio ha iniciado una guerra «*non honesta*» e ilegal, el Senado debía regularizar y hacer propia la acción salvadora de un particular y de un procónsul, debía premiar a las fieles legiones que pasaron al ejército de Octavio. Consejo ilegal. Por la tarde del mismo día el pueblo romano escucha al «*princeps*» Cicerón: no de palabra, pero si en su actitud (inaudita percepción) el Senado ha declarado a Antonio enemigo del pueblo. «Apenas se me presentó la ocasión, como antaño, defendí la república, y me comporté como corresponde a un príncipe del Senado y del pueblo romano,...» (*Ad fam.* XII, 24, 2). El primero de enero del 43 a.C., el revitalizado Cicerón desgrana en el Senado la IV *Philippica*. No se declara fuera de la ley a Antonio; se reconocen y agradecen los méritos de Brutus; se recibe en el Senado a Octavio, se le confiere como propretor el mando de los ejércitos, y se le dispensa el impedimento de la falta de edad para que acceda a cualquier magistratura. Mientras se intenta negociar con Antonio, la VI y VII *Philippicae* insisten en la petición de la sentencia senatorial de *hostis publicus* contra él; e idénticamente la VIII, que destima la respuesta antoniana a la negociación y arranca sólo una declaración de «revuelta». La IX.^a *Philippica* es de circunstancias, pero la X.^a y XI.^a consiguen, respectivamente, estabilizar a M. I. Brutus, el reaparecido Libertador después de cierta clandestinidad, en el proconsulado macedónico que fuera de Antonio, y ver condenado como enemigo del pueblo al ex-yerno de Cicerón y partidario de Antonio, Dolabella, que había hecho crucificar en Asia a uno de los Liberadores, el procónsul C. Trebonius, el destinatario de los *Topica*; el Libertador Cassius debe atacar al usurpador y asesino Dolabella con sus tropas de Siria. La XII.^a y XIII.^a *Philippica* se relacionan con la situación de D. Brutus en Módena. El 20 de abril

del 43 a.C., conocida ya la derrota de Antonio en la batalla de Forum Gallorum, la muchedumbre romana saca triunfalmente a Cicerón de su casa, le aclama con delirio, le obliga a hablarles desde las Rostras, al día siguiente el Senado escucha la última *Philippica*, solicitando acciones de gracias y honores para los protagonistas de los hechos bélicos. Cuando llegó la noticia de la definitiva liquidación del problema de Módena, Cicerón gozó por unos días de la «soberanía de un demagogo» (Appiano: *Bellum civilis*, III, 74 y 77-79).

En julio del 43 a.C. Octaviano realiza la segunda marcha sobre Roma. Por su parte, M. Antonio y E. Lépido habían unido sus fuerzas. El 19 de agosto, Octavio, creatura y responsabilidad personal de Cicerón, es elegido cónsul y quedan obrogadas todas las decisiones senatoriales contra Antonio, Lépido, Dolabella, y declarados fuera de la ley los asesinos de César. En noviembre se constituye el Segundo Triunvirato.

Cicerón figuraba en la lista de proscritos por exigencia de M. Antonio. En la última carta de Tulio que se conserva, dirigida a M. I. Brutus, asegura que espera contener todavía a Octavio; finalizaba julio, ya no pudo. Pudo huir, ya no quiso. Tras una lenta y triste peregrinación, fue la única víctima de rango consular cosechada por las proscripciones. Había muerto la república, una época, un modo de vida.

El manual de aquel modo de vivir que murió con Marco Tulio Cicerón es el *De officiis*. Lo escribió en un mes, del 25 de octubre al 9 de diciembre del 44 a.C.; dedicado a su hijo, es a la vez obra íntima y de gran divulgación, epílogo práctico de la filosofía y testamento político.

El *De officiis* es un retrato robot del «*bonus vir*», del «*princeps*», del «romano republicano», que todo es lo mismo para Cicerón. Se trata de una serie de consejos y preceptos de moral práctica, para la vida cotidiana. Alguna vez se eleva hasta las cuestiones supremas, pero sólo si determinan una diferente intelección de los «*officia*», «lo que debe hacerse». La paradoja del siempre contradictorio Cicerón no radica únicamente en que él, el académico libre, escriba una moral práctica. A fin de cuentas no es tan práctica ni tan normativa, sino reseña de principios generales inmediatos a la acción. La paradoja del tratado radica en estar escrito con viejas palabras, con las más tradicionales en Roma, las que corresponden a la fresca y ruda Roma del siglo II a.C. que saborea la victoria en la definitiva guerra púnica, estrena imperio y mira con infantil asombro sus hazañas y un mundo nuevo. Unas palabras que están en todas las bocas y, de puro comunes, ya nada dicen si no es en círculos muy determinados: *libertas*, *mos maiorum*, *concordia ordinum*, *consensus populi*, son ya palabras demagógicamente usadas por todas las facciones. En Cicerón adquieren sentido a partir de términos bien caracterizados en su teoría.

En la tradición jurídica latina, el «*bonus vir*» era un ciudadano de reconocida honradez y conocimiento de sus conciudadanos, capaz de mediar en caso de desacuerdo sobre contratos consensuales. En el concepto «*bonus*» de la expresión es primario el sentido de útil, eficaz, pleno ejercicio de una función humana; como en la expresión de Catón y de hoy «*bonus arator*», «buen labrador». Nunca el «*bonus vir*» ciceroniano tiene el sentido, entre despectivo y compasivo, del «buen hombre» e incluso del «hombre bueno» del lenguaje ordinario de hoy, cargado de moralina fracasada.

Inicialmente, «*orator*» era el término jurídico-religioso aplicado a quien ejercía funciones de fecial, embajador, plenipotenciario de la Ciudad para cuestiones de paz o guerra, senador en sus ritualizadas y sacrales sesiones. Como «*bonus vir*» comportaba primariamente el sentido de acción, utilidad, comunidad. Y, por lo tanto, también el de «*honestum*», término vinculado al de «*honor*» con que se designaba a las magistraturas, las funciones en favor de la *res publica*. Para Cicerón el *orator* es el «*vir bonus periti dicendi*». Y, en definitiva, el «*vir bonus*» es el hombre y ciudadano en plenitud de realización. Y tal es el concepto clave en el testamento y en toda la filosofía de un Cicerón que, en el *De officiis*, como en otras obras anteriores, reconoce no ser ni vivir en un mundo de «sabios», ni tiene un concepto tan arcaico de «filósofo» como para satisfacer sus aspiraciones con algo tan puramente intelectual.

5. Ensayo de hermenéutica sintética

5.1. El problema hermenéutico de un Cicerón contradictorio

El problema hermenéutico de Cicerón no es, simplemente, analizar sus posibles fuentes griegas y su fidelidad a ellas. La mayor parte sólo son conocidas a través del mismo Cicerón y, en todo caso, ésto constituye el problema histórico de la originalidad ciceroniana a través, quizás, de una transformación por adecuación a Roma. Ni averiguar si Cicerón es frívolo y superficial o creador y profundo; la valoración filosófica de Cicerón depende entonces de la escuela del propio juez. El problema hermenéutico de la obra filosófica de Cicerón es ubicar históricamente su «*vir bonus*», orador, intelectual, centrado en lo «*honestum*» y los «*officia*» como expresión de la *virtus* racional, libre en lo personal y lo político. ¿En qué se diferencia en definitiva del sabio o casi sabio estoico, epicúreo, peripatético o vetero académico? ¿A qué tipo de organización social corresponde cada uno, o a qué aspectos de una misma sociedad? ¿Cómo se ajusta el concepto con la actividad de Cicerón o con su entorno? El problema es difícil por la pluralidad de

planos implicados: realidad social, ideal social y personal, teoría, valor epistemológico de tal teoría, capacidad personal de acción según la teoría, posibles evoluciones. Y ésto en Cicerón, y en nosotros mismos en tanto condicionan la aproximación al autor romano.

Se califica a Cicerón de escéptico, ecléctico, mero transmisor de pensamiento griego. Ello supone una obra dispersa, frívola, superficial, realizada por un sujeto poco dotado, lógico, personal. Por lo contrario, su obra se muestra sumamente unitaria, compacta, consistente desde un punto de vista lógico. No hay un Cicerón a ratos estoico, otras veces académico nuevo sin que sea escéptico nunca, ni consciente ni inconscientemente. Su «*ignorantia*», docta ignorancia, es llamar sólo probable a lo que otros califican de cierto, evidente y conocimiento único y exclusivo de la misma naturaleza. Es llamar lenguaje y razón a lo que otros denominan verdad y realidad. Al obrar así Cicerón demuestra ser uno de aquellos hombres sensibles intelectualmente —no así en otros planos— a los signos de su época, como Sócrates (según él) y los sofistas. Unos pensadores que surgieron con la superación imperialista de la formación social denominada «*polis*».

Cicerón usa las teorías de escuelas diferentes de la suya —que distingue muy claramente, a pesar de la moda epocal de buscar sus puntos comunes— como lenguajes parcialmente adecuados a ciertas secuencias de fenómenos. Y lo hace con una lúcida libertad, como patentizan sus aparentes contradicciones acerca del estoicismo, la más usada y no por ello aceptada, a pesar de su excluyente coherencia sistémica.

Pero Cicerón es jurista, hombre de acción y filósofo en una Roma todavía muy primitiva. A Cicerón le falta sentido histórico. A pesar de percibir agudamente cambios muy notables en la sociedad, como al juzgar la legendaria conducta heroica de Régulo (*De offic.* III, 111-2) o al observar una mayor proximidad entre dioses y hombres en la antigüedad (*De leg.* II, 11, 27), ve la historia como una sucesión de «*exempla*» con valor eterno en un mundo de algún modo estático. A Cicerón el ambiente no podía proporcionarle una amplia vivencia de la lingüisticidad del pensamiento ni una teorización de sus estructuras. Por ésto todavía formula positivamente sus tesis, adoptando las afirmaciones que están en uso, con una epistemología opuesta a la suya. Ambas carencias epocales desembocan en el empalidecimiento de su gran intuición, las que Cicerón llama «razones superiores» de la Academia Nueva y, en realidad, constituyen un metalenguaje epistémico. A la luz de este metalenguaje los siglos posteriores realizarán una profunda transformación terminológica que Cicerón no puede realizar. De aquí la falsa imagen ciceroniana de eclecticismo, incoherencia, superficialidad. Y su lenguaje queda abierto tanto a la manipulación de un ciceronismo cristiano, que lo lee simplemente como estoico, como a la de los hermeneutas metafísicos actuales,

v. gr. Testard. Unos y otros olvidan que el metalenguaje condiciona cualquier enunciación positiva, estoica o no, de Cicerón.

3.2. Cicerón y la terminología clásica latina

Para desgracia de Cicerón su terminología clásica le juega una mala pasada. De una parte parece cierto que le proporciona el mérito de elaborar una síntesis filosófica, novedosa y poco griega, de sus fuentes helenísticas. Por ejemplo, la *areté* griega no es la *virtus* ciceroniana, ni el «*bonus vir*» el duplicado del deficiente *sofos* real del helenismo. Pero para su desgracia, esta terminología unida a un lingüismo epistemológico insuficiente, le torna arcaizante, un hombre del siglo II a.C., que sólo percibe agudamente aspectos muy parciales de su tiempo.

Y aquí radica el desacuerdo de Cicerón con su realidad, el fracaso teórico de su pensamiento frente a la sociedad del siglo I a.C. Sueña en un ciudadano activo de *polis*, en una élite de *príncipes* (nunca uno sólo, como dicen algunos, convirtiéndole en profeta de Octavio), contempla su ideal en los Scipiones. Y no se da cuenta que no hay «*inhonestitas*» —tal como él la define— en Mario, César, Antonio o Augusto, sino vital, necesaria exigencia comunitaria de un cambio semántico de términos como *libertas*, *actio*, *plenitudo rationis*, *virtus*, *concordia et consensus ordinis*, *populus*, *humanitas*, *caritas universalis*, *sacra societas*. Roma necesita un derecho que ya no sea tribal ni aristocrático, de *patroni* y *clientes*; necesita un ejecutivo unitario y fuerte, pero no por ello necesariamente *tyranicus*; exige unos técnicos burocratizados y no unos oradores agorales. Un ciudadano activo ya no es necesariamente un político en la Roma del siglo I a.C., sino un trabajador; y un político no es otra cosa que un trabajador de cierto tipo especial, por ejemplo, los eficientes libertos griegos de Octavio. Por lo contrario, el «*bonus vir*» ideal de Cicerón es el aristócrata ocioso y servicial de una formación social esclavista, como los que esboza en *Brutus*.

Cicerón es el pensador de lo «*vero similis*», es también el hombre de la afectividad, de la relación amical, la estima de lo individual, de la *caritas universalis*. Y ello parecen frutos nuevos de su época. Pero también son su punto flaco como político cuyo ideal es la vieja *polis* aristocrática. Cicerón valoraba en la *polis* unos aspectos endógenos placenteros, brillantes; pero no apreciaba la rudeza en las armas y en las relaciones personales que la misma *polis* exigía, la precariedad endurecedora en la que se formaron sus hombres, pese a constatar la austera e inflexible sequedad de su oratoria de «al pan, pan y al vino, vino», como recoge en el *Brutus*. En su tiempo, Cicerón ya no puede afirmar que haya un bien común, una *res publica*, inmediatamente percibido por cada ciudadano; las legiones ya no se forman con «ciudadanos vigilantes con una mano en el arado y otra en la espada»,

sino con ciudadanos o libertos *ad hoc* cuyos intereses inmediatos no son ni el bien común ni los de la oligarquía de senadores y *equites*. Cicerón no puede percibir estas diferencias personales y sociales con los *maiores*. Por ésto duda, se deprime. Y, cuando intenta aplicar enérgicamente su modelo político, resulta ser un cónsul irreal y manipulado, o un demagogo sin freno en pro de la guerra civil y en defensa de una incomprensible acción privada de quien, más certero, instauraría los rudimentos de lo que hoy denominamos gobierno. Atticus, que no sufrió ni la más mínima molestia durante el Segundo Triunvirato, ni por sus amistades republicanas ni por la codicia de sus grandes riquezas, y cuya afición era la historia hacia la que siempre empujó a Cicerón, quizás tenía una visión de la época más certera que su amigo, el político. Era lo suficientemente académico como para no tomar en serio la ideal simplicidad y ocio de la vida epicúrea; y lo suficiente epicúreo como para no confundir la autenticidad y realización personal con la de la *polis*.

Apéndice bibliográfico

La bibliografía sobre Marco Tulio Cicerón es inagotable. Ya en 1836, Orelli necesitó más de trescientas páginas para su reseña bibliográfica. Y el ritmo de publicación no ha decrecido. Existe incluso una revista especializada: *Ciceroniana* (Roma, 1959 ss.). Pese a ello, no existe la gran obra sobre la filosofía de Cicerón. Parece que Cicerón sólo sea capaz de suscitar estudios sobre aspectos parciales de su pensamiento, o figurar como testigo del pensamiento de los demás, con todos los inconvenientes que origina tal parcialidad.

En el apartado de «vida y obras», desde el s. XIX la bibliografía se divide en partidarios y enemigos de Cicerón. Protagonizó y apadrinó la tendencia adversa, con todo su prestigio de especialista en la historia y el derecho romanos, Th. Mommsen (1817-1903). La corriente que simpatiza con el orador romano no tiene tales padrinos. Se podría señalar G. Boissier: *Cicerón et ses amis* (París, 1865). Los representantes modernos podrían ser, respectivamente, J. Carcopino: *Les secrets de la correspondance de Cicéron* (2 vols., París, 1948), y E. Ciaceri: *Cicerone e i suoi tempi* (2 vols., Milano, 1941). La actual tendencia de la historiografía bibliográfica ciceroniana propende a incorporar el notable caudal de nuevos conocimientos sobre la vida política romana de los tiempos republicanos. Así, el propio J. Carcopino: *Cesar* (París, 1936), R. Syme: *The Roman Revolution* (Oxford, Clarendon, 1939, pero profundamente revisada en la edic. de 1952), y

L. Ross Taylor: *Party politics in the age of Cesar* (Berkeley, 1949) o el ya clásico y todavía valioso Ed. Meyer: *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius* (Stuttgart-Berlin, 1922). Desde una perspectiva político social aportan datos valiosos N. A. Mashkin: *Printsipat Augusta* (Moscú, 1949, trad. cast., Madrid, Akal, 1978). Para la relación entre política y pensamiento filosófico es sugerente la obra de A. Michel: *La pensée politique d'Auguste à Marc Aurèle* (París, Armand Colin, 1969) y *La Philosophie en Grèce et à Rome de 130 a.C. à 250 en Histoire de la Philosophie* dir. por Br. Parain (vol. I, París, Gallimard, 1969) y la de C. Nicolet: *La pensée politique sous la république romaine*. (París, A. Colin, 1964). Ambos autores colaboraron en la breve y bella obrita *Cicéron* (París, Seuil, 1970), con una selecta y comentada bibliografía.

Un conjunto de estudios imprescindible para la filosofía en Roma y, entre ellos la fundamental panorámica bibliográfica de los años 1939-58 *Travaux récents sur Cicéron* (págs. 36-73), lo constituye la recolección de artículos de P. Boyance titulado *Études sur l'humanisme cicéronien* (Bruxelles, Latomus, 1970). A. Grilli en *I proemi del 'De re publica' di Cicerone* (Brescia, 1971), *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano* (Milano, 1953), y *Il piano degli scritti filosofici di Cicerone*, en la «Rivista critica di Storia della Filosofia», (1971) 303-6, destaca brillantemente la gran seriedad ciceroniana en el quehacer filosófico. Un quehacer que a partir de este punto ya se disuelve en temas y escuelas o instrumentos auxiliares, como el gran *Lexicon zur den Philosophischen Schriften Cicero's* de H. Merguet (3 vols. Jena, 1887-94; reedic. anastática: Hildesheim, Olms, 1961).

Entre los temas destaca el del «*principatus*». La bibliografía tiende actualmente a no confundir el principado exclusivo de Augusto con el aristocratismo de «*principes*», propio de Cicerón. La tesis es clara en J. Vogt: *Ciceros Glaube an Roma* (Darmstadt, 1963). Véase también E. Lepore: *Il 'princeps' ciceroniano, e gli ideali politici della tarda repubblica* (Napoli, 1954), P. Grenade: *Essai sur les origines du Principat* (París, Boccard, 1961) y, por su relación con la biografía del Cicerón «*princeps*», C. Nicolet: «*Consul Togatus*». *Remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live* en «*Revue des études latines*», 38 (1961) 236-63. Dentro del ámbito filosófico político son notables: A. Guillemin: *Cicéro entre le génie grec et le 'mos maiorum'* en la misma revista, 33 (1955) 209-30; P. Boyance: *Cum dignitate otium* en «*Revue des études anciennes*», 43 (1941) 172-91; A. Grilli: *Otium cum dignitate* en «*Acme*», 4 (1951) 227-40 y M. Pohlenz: *Antikes Führertum*. (Lipsia, 1934, trad. ital. *L'ideale di vita attiva secondo Panetio nel De officiis di Cicerone*. Brescia, 1970), que ya posee valor de clásico. Sobre el topos ciceroniano es importante H. Strassburger: *Concordia ordinum*. Amsterdam, 1956.

Muy relacionado con el pensamiento ético-político, Cicerón yergue su ideal de ciudadano orador. La mayor parte de los trabajos en este campo son literarios. Interesan filosóficamente la obra clásica de H. K. Schulte: *Orator, philosophische Untersuchungen über das ciceronianische Bildungsideal*. (Frankfurt, 1933) y la más actual de A. Michel: *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader* (París, 1961). Vale la pena anotar A. Haury: *L'ironie et l'humour chez Cicéron*. (París-Leiden, 1955) por lo que tienen de humano estas cualidades del célebre romano y su novedad, frente a la gravedad del *vir* y el gamberrismo de los alevines patricios, que también ha pasado a la historia ya desde Plauto.

Con temas más específicamente filosóficos la andadura transcurre por caminos de comentarios e introducciones a obras aisladas y por estudios en los que Cicerón figura como testigo y no como protagonista, lo cual acentúa su valor como historiador de la filosofía, o historiador general. J. Bayet: *Approches historiques de Cicéron*, en «Critique», 37 (1949) 527-38; M. Rambaud: *Cicéron et l'histoire romaine*. (París, 1953). R. Wolf: *Cicéron as historian of philosophy*, en «Classical Bulletin», 36 (1960) 37-39, quizás serían títulos para un aspecto descuidado. Como aproximaciones a aspectos concretos, M. Ruch: *Le proemium philosophique chez Cicéron*, (París, 1959) y R. Poncelet: *Cicéron, traducteur de Platon, l'expression de la pensée complexe en latin classique*, (París, 1957).

Para los orígenes de la filosofía romana y, evidentemente, los aspectos estoicos de Cicerón, la obra clásica todavía es M. Pohlenz: *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, (Göttingen, ed. revisada de 1959; trad. ital. nuevamente revisada: Firenze, Nuova Italia, 1967). Ver también E. Elorduy: *El Estoicismo* (2 vols., Madrid, Gredos, 1972) y las *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Bude 1963: Le Stoicisme à Rome*. Específico e importante P. Milton Valente: *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, (París, 1956).

Para la relación, compleja, entre Platón—Nueva Academia—Vetero Academia—Aristotelismo, puede verse *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Bude, 1953: Le Platonisme à Rome*, y también las del 1958: *Cicéron*. La obra específica sobre la Nueva Academia y nuestro autor es A. Weische: *Cicero und die neue Akademie* (Münster, 1961).

Cicerón fue el editor de Lucrecio y, a la vez, especialmente crítico frente a las doctrinas de Epicuro y sus seguidores. G. Della Valle: M. T. *Cicerone editore e critico del poema di Lucrezio*. Roma, Atti della R. Accad. d'Italia: Sc. Morali e Storica, VII, I, 3, págs. 307-416 (1941). G. D'Anna: *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone* (Roma, 1965) estudia el aspecto de aversión con que es tratado el epicureismo. En cambio, en algunos aspectos importantes, Cicerón parece recoger la abundante herencia pitagórica, L. Ferrero: *Storia del Pitagorismo*

nel mondo romano (dalle origini alle fine della repubblica). (Turín, 1955); A. Delatte: *Essai sur la politique pythagoricienne* (París, 1922); P. Boyance: *La religion astrale de Platon à Cicéron*, en «*Revue des études grecs*», 65 (1952) 312-50. El tema está, evidentemente, relacionado con uno de los fragmentos ciceronianos más influyentes, el *Somnium Scipionis*. Acerca del *Somnium* destaca el estudio del mismo P. Boyancé: *Études sur le Songe de Scipion*. (Burdeos, 1936) y el comentario a la edición del fragmento de A. Ronconi (Florencia, 1961).

No existe todavía una edición crítica definitiva y total de las obras de Cicerón. En cambio, las principales están editadas en las colecciones clásicas más acreditadas: Teubneriana (Lipsia), «Les Belles Lettres» (París), Oxford Classical (Oxford), Loeb (Cambridge). Se considera edición autorizada la de Orelli-Baiter-Halm: *Ciceronis Opera*, reeditada en 8 vols., en Zurich (1845-61).

Plotino

*«Es clásico todo lo que resiste la crítica historiográfica porque su irradiación histórica, la potencia constriñente que emana de un valor que se transmite y se conserva, preexisten a toda reflexión histórica y se mantienen a través de ella... Cuando nosotros calificamos una obra de «clásica», es más bien en la conciencia de su permanencia, de su significación imperecedera, independiente de toda circunstancia temporal —en una suerte de presente intemporal, contemporáneo de todo presente». [Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*, 271-272].*



Plotino, de la metafísica del ser a la del sentido

Cirilo Flórez Miguel

1. Historia de la crítica

El neoplatonismo, que tiene a Plotino como uno de sus indiscutibles fundadores, es una tradición filosófica de gran influencia histórica, pero que sólo recientemente comienza a ser valorada en cuanto a su originalidad filosófica frente a las otras grandes tradiciones de la filosofía griega: platonismo, aristotelismo, estoicismo y epicureismo. Normalmente se ha tendido a asociar a Plotino con Platón y a considerarle como uno de sus grandes intérpretes. Marsilio Ficino, el gran introductor de Plotino en la moderna cultura renacentista, escribe en su traducción de las *Enneadas*: «Sobre todo os exhorto a todos vosotros, que venís a escuchar al divino Plotino, a considerar que estáis escuchando al mismo Platón hablar en la persona de Plotino».¹

Va a ser la filosofía romántica e idealista una de las primeras tradiciones que va a llamar la atención sobre la originalidad de Plotino como fundador del neoplatonismo, en relación con la problemática que a ellos les preocupa. Y Hegel en sus «Lecciones sobre la historia de la filosofía» va a romper una lanza en favor de la filosofía de Plotino frente a los historiadores anteriores, como Brucker² o Tennemann,³ que hacen del neoplatonismo una «secta eléctrica» sin especial rele-

1. Ficino, M.: *Esortazione agli ascoltatori e ai lettori de Plotino*, in Creuzer, Plotini Opera Omnia, Oxford, 1835.

2. Brucker: *Historia critica Philosophiae*, Weidemann et Peich, Leipzig, II, 1766.

3. Tennemann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, J. A. Barth, Leipzig, 1816.²

vancia en la historia de la filosofía. «En Plotino predominan especialmente las ideas y las expresiones de Platón, aunque nos encontramos también en él con muchas prolijas exposiciones al modo aristotélico: las formas de la *dínamis*, la *energeia*, etc., señaladas por Aristóteles son muy familiares a Plotino y su exposición y sus combinaciones constituyen uno de los temas predilectos de su estudio. Lo fundamental es que no se interprete su doctrina como si en ella se estatuyera un antagonismo entre Platón y Aristóteles; otro concepto fundamental acogido por Plotino es el logos de los estoicos». ⁴ Hegel reivindica el racionalismo de la filosofía de Plotino frente a aquellos que pretenden hacer de él un místico y un estrafalario. ⁵

Ya desde el siglo XIX ha tendido a interpretarse la filosofía de Plotino como muy determinada por el pensamiento oriental. Schopenhauer es un caso paradigmático en este punto. «Plotino y los neoplatónicos en general no son propiamente filósofos, ni pensadores originales; sino que lo que ellos recitan es una enseñanza extranjera, importada, aunque bien digerida y asimilada por la mayoría de ellos: a saber, la sabiduría indio-egipcia, que ellos quieren haber incorporado a la filosofía de los griegos y para lo que necesitan como apropiado compañero de asociación o como medio de paso o medio de liberación a la filosofía platónica, interpretada misticamente». ⁶

La escuela de Cousin en Francia propicia también una interpretación mística y ecléctica del neoplatonismo; ⁷ mientras que dentro del mundo anglosajón con el libro de Whittaker sobre «los Neoplatónicos» se abre paso una interpretación que reivindica el carácter propiamente griego de la filosofía del neoplatonismo e insiste en los aspectos racionalistas del mismo. ⁸ En el contexto alemán destaca el

4. Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1977, II, 34. En la línea hegeliana de interpretación tenemos: Kirchener: *Die Philosophie des Plotino*. H. W. Schmidt, Halle, 1854.

5. *Ibidem*, 35.

6. Schopenhauer, A.: *Werke*, Diógenes, Zurich, 1977, VII, 71. Dentro de este tema del carácter orientalizante del pensamiento de Plotino es famosa la obra de Brehier, E.: *La philosophie de Plotin* Bovin, París 1928.

7. Barthélemy Saint-Hilaire, J.: *De l'école d'Alexandrie*, Ladrangé, París, 1845. Simon, J.: *Historie de l'école d'Alexandrie*, Joubert, París, 1845.

8. Whittaker, Th.: *The Neoplatonist*, G. Olms, Hildesheim, 1961, 1.ª edición 1901. En esta línea y estudiando sobre todo la relación Plotino y Aristóteles es importante Armstrong, A. H. von: *The Architecture of the Intelligible Universe in The Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940. Este autor tiene también el artículo Plotinus en: *Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge, 1967.

tratamiento que Zeller hace del neoplatonismo en su «Filosofía de los griegos» presentándole como una restauración del platonismo.⁹

A partir de la segunda mitad del siglo XX se inicia un importante esfuerzo histórico-filosófico por reconstruir el neoplatonismo y sus principales figuras de acuerdo con el lugar que les corresponde como tradición autónoma en el conjunto de la historia de la filosofía.¹⁰ En este punto hay que destacar la edición de las Enneadas de Plotino de P. Henry y H. R. Schwyzer, que puede considerarse como crítica, y que aporta datos fundamentales para una revisión del pensamiento de Plotino.¹¹

La interpretación que yo ofrezco aquí intenta situar a Plotino en el contexto

9. Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen*, Tübingen, 1844-1852. Dentro del ámbito de la cultura alemana cabe destacar también Richter, *Die Philosophie des Plotins*. H. W. Schmidt, Halle, 1854; Drews, A.: *Plotin und des Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907 y Wundt, M.: *Plotin. Studien zur Geschichte des neoplatonismus*. A. Kröner, Leipzig, 1919.

10. En este punto son muchas las obras que pueden citarse; yo me limito a las siguientes: *Les sources de Plotin*. Vandoeuvres, Ginebra, 1957. *Le neoplatonisme* (Coloquios de Royaumont), C.N.R.S., París, 1971. Rist.: *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge U.P., Cambridge, 1967. Blumenthal, J.: *Plotinu's Psychology. His doctrines of the Embodied Sul*. M. Nijhoff, Den Haag, 1971. Hadot, P.: *Plotin ou la simplicité du regard*. Plon, París, 1963. Arnou, R.: *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. P.U. Grégorienne, Roma 1967.² Arnou, R.: *Praxis et Theoria chez Plotin*. P.U. Grégorienne, Roma, 1972. Moreau, J.: *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Vrin, París, 1970.

En España destacan los trabajos de Igal de los que voy a citar: Igal, J.: *La cronología de la vida de Plotino de Porfirio*. Universidad de Deusto, 1972.

11. De las varias ediciones de las Enéadas existentes me limito a citar aquí dos. En primer lugar, la de Henry P. y Schwyzer, H. R.: *Plotini Opera*, París-Bruselas, 1951, 1959 y 1973. El primero de los tomos contiene las Enéadas I-III; el segundo, las Enéadas IV-V y la versión inglesa de Plotiniana reliquia llegada a nosotros en versión árabe. Esta parte está traducida al inglés por Lewis, G.; y el tercero, la Enéada VI. Esta edición puede considerarse crítica estando el texto griego establecido con rigor y seriedad. Obra indispensable para una posible lectura de Plotino como «clásico».

En español existe una edición completa de las Enéadas traducidas por José Antonio Mínguez en la Biblioteca de Iniciación Filosófica de Aguilar, Madrid, 1955-1967. Es una edición aceptable que evidentemente cumple una extraordinaria función al permitir al lector español disponer del conjunto de la obra de Plotino. Una antología de textos titulada: *El Alma, la Belleza y la Contemplación* se encuentra en Es-

de la Roma del siglo III, asumiendo las principales tradiciones de la filosofía griega clásica y esforzándose por elaborar reflexivamente una filosofía original, que como apunta Pierre Aubenque supone una superación de la ontología griega clásica y el paso de una metafísica del ser a una metafísica del sentido.¹²

2. Contexto histórico y personalidad de Plotino

Al final de su vida, como su salud se encuentra ya muy debilitada, escribe Plotino un tratado «sobre la felicidad»,¹³ en el que llega a la conclusión de que «no hay posibilidad de llevar una vida feliz en la compañía del cuerpo». La felicidad es un resultado de la contemplación y la sabiduría. Cuando la contemplación tiene lugar ningún achaque es capaz de romper la felicidad del sabio. Ante esta interpretación plotiniana de la felicidad será bueno que nos hagamos una pregunta: ¿Han pensado siempre así los griegos o en el momento en el que escribe Plotino ha ocurrido alguna decisiva transformación social gracias a la cual se nos hace comprensible el sentido del planteamiento que Plotino hace de la felicidad? Cuando escribe Plotino choca de frente con las doctrinas judeo-cristianas que luchan por alcanzar la hegemonía ideológica en esos años finales del imperio romano. La renovación filosófica que él pretende introducir en la filosofía griega no hay que buscarla, pues, «en una ruptura con el pasado, ni en la introducción de doctrinas extranjeras, sino en un resurgimiento de la reflexión que daba vida a las fórmulas escolares redescubriendo el sentido y la inspiración».¹⁴

La fidelidad de Plotino a la tradición helénica no excluye el hecho de que en su pensamiento descubramos caracteres nuevos. El que más resalta entre éstos es el modo como él entiende la relación teoría-práctica. El tratamiento de esta problemática es sintomático por ser ahí donde mejor apreciamos en qué consiste ese «resurgimiento de la reflexión» que según Moreau constituye el carácter novedoso

pasa-Calpe recopilada, traducida, prologada y anotada por Ismael Quiles, Buenos Aires, 1950. Estando en prensa este trabajo me llega la noticia de la iniciación de otra edición de las *Enéadas* en la E. Gredos, a cargo del Prof. Igol.

De los diversos trabajos de los autores de la mencionada edición de Plotino cabe citar: Henry, P.: *Etudes plotiniennes*. París-Bruselas, 1938-1941. Schwyzer, H. R.: *Plotinos in Pauly Realencyclopädie*, XXI, 1 (1951) 471-592.

12. Aubenque, P.: *Plotino o la superación de la ontología clásica griega*. Los cuadernos de la Gaya Ciencia, II, Barcelona, 1975. Flórez Miguel, C.: «Lectura» actual de Plotino. La ciudad de Dios, Real Monasterio del Escorial, 185 (1972) 543-561.

13. Plotino: *Enéadas*. I, 4 (46).

14. J. Moreau: *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, Vrin, 1970.

de la filosofía de Plotino y que va a pasar a constituir el esquema paradigmático de acuerdo con el cual va a hacerse filosofía en el mundo medieval. La teoría es uno de los puntos que mejor pueden caracterizar al mundo griego. Este es un tema muy estudiado por diversos filósofos entre los que podemos destacar en este momento a Husserl que en su obra *«La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental»* ha escrito alguna de las más profundas páginas al respecto. La «actitud teórica» es quien mejor caracteriza el modo de estar del hombre griego ante el mundo. Aristóteles ha reflexionado detenidamente sobre esto y nos ha proporcionado algunos textos que reflejan admirablemente cómo piensa el griego de la naturaleza, cómo se piensa a sí mismo y cómo interpreta su hacer. La novedad plotiniana al respecto reside en la distinción entre teoría y contemplación.¹⁵ No se trata meramente de una diferenciación de términos, sino de algo mucho más profundo. La distinción entre teoría y contemplación supone en realidad un cambio de paradigma. Lo que quiere decir que en Plotino va a aparecer una fórmula diferente de pensar la naturaleza, de pensar al hombre y de interpretar su hacer. Es decir, va a aparecer un nuevo espacio de problemas y una nueva terminología. En una palabra, nos encontramos ante un nuevo modo de «examinar lo existente» y de «interpretar la verdad». La noción de experiencia y su sistematización va a ser elaborada desde un punto completamente nuevo, para cuyo estudio es necesario que adoptemos una metodología adecuada que nos permita apreciar la novedad del pensamiento plotiniano.

Plotino es un filósofo clásico de finales del imperio romano, que conoce muy bien la filosofía tal como la misma se ha desarrollado en la antigüedad greco-romana. Es un auténtico profesional que se establece en Roma a la edad de 40 años (244) y allí, después de un largo período de enseñanza oral, se dispone a escribir sus 54 tratados (253 y ss.). Es un hombre culto, que comparte las preocupaciones de los hombres de su clase y de su tiempo. Toda la vida de Plotino está muy en relación con la clase alta del Imperio romano.

Año 232 - 243 Discípulo de Amonio en Alejandría.

Año 243 Se alista en el ejército del emperador Gordiano y va a Mesopotamia.

Año 244 Vuelve a Roma y se convierte lentamente en el jefe de una escuela filosófica.

En este momento la filosofía en Roma es un «estilo de vida». El filósofo es un director de conciencia. Los cursos de filosofía son ejercicios intelectuales que forman parte de un método de formación que se dirige al alma por entero.

15. N. Lobkowicz: *Theory and Practice*. Notre Dame. Londres, 1967, 52-53.

Como apunta R. Harder en su traducción de la vida de Plotino el enrolamiento de éste en el ejército del emperador Gordiano está suponiendo una serie de nexos políticos que se nos escapan. Plotino probablemente no es un alejandrino desconocido y modesto. Viaja a Oriente aconsejado, seguramente, por su maestro Antonio y lo hace como una especie de «peregrinaje a las fuentes».

Vuelve y se asienta en Roma que era entonces el verdadero centro cultural del Imperio. Allí mantiene relaciones estrechas con personajes como Castricius Firmus, Marcellus Orontius, Sabillinus y Rogatinus,¹⁶ hombres importantes de la ciudad pertenecientes a la aristocracia senatorial.

En Roma Plotino lleva una vida filosófica (ascética), pero ni dura ni apartada de lo real. Podríamos decir que vive sobria y «estéticamente» en el sentido que esta expresión tendría modernamente en la obra de Marcuse. Plotino es un intelectual del Imperio, un hombre que vive en una actividad intelectual, que es un maestro. No goza de especial preeminencia social. Es un educador romano. «A quien lo deseaba le estaba permitido venir a sus cursos». Tenemos que advertir que en esta época solamente una cortina separaba la sala de los cursos de la calle. En estos cursos, que podemos considerar como una forma muy especial de conferencia, participaba el público culto, que estaba compuesto por una minoría numerosa, anónima y con una cierta movilidad. «Se trata de un grupo de hombres que corresponde a lo que modernamente se llama público culto, en oposición, por una parte, a la gran masa del que no lo es, pero por otra, también, a los que hacen de la actividad literario-erudita su profesión principal, de la cual viven: los profesionales, en una palabra».¹⁷ A la clase de los profesionales pertenecerían, por ejemplo, los discípulos de Plotino y él mismo.

El núcleo fundamental integrante del público culto procedía de las clases acomodadas, que habían disfrutado de una educación superior. Aquellos que después de la enseñanza elemental, habían seguido estudiando al menos con un gramático y un retórico. «En los primeros siglos del Imperio, este público integra una comunidad numerosa y en rápida renovación, ya que en las familias de la clase rectora era corriente la falta de hijos, y, tanto desde las provincias como desde el mundo itálico de los negocios la afluencia resultaba continua».¹⁸

También integraban el mismo algunos esclavos cultos; y en esta época pertenecen así mismo al público culto mujeres. «Había también mujeres, que estaban

16. Porfirio: *Vida de Plotino*. Trad. J. Igal, Perficit, Salamanca, 1970, 7, 22.

17. Auerbach, E.: *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. Trad. L. López Molina, Barcelona, 1969, 231.

18. *Ibidem*, 231-232.

muy unidas a él: Gémina, en cuya casa habitaba; su hija Gémina, que llevaba el mismo nombre que su madre; Anficlea que fue mujer de Aristón, hijo de Jámblico. Estas mujeres estaban muy interesadas por la filosofía». ¹⁹

La población del imperio estaba acostumbrada a la retórica y preparada para ella, gracias a las diatribas de los oradores callejeros y a los discursos de los abogados ante los centunviros. Esto nos permite suponer una participación en cierta manera abundante en los cursos de Plotino, cuya estructura estaba determinada por este fenómeno. «Él pedía a sus oyentes que le plantearan cuestiones. Así su curso era muy desordenado y no faltaban las charlatanerías». ²⁰ Este hecho no era del gusto de todo el mundo; por lo cual algunos criticaban a Plotino. ²¹ Esto nos permite suponer una cierta participación del «pueblo» en los cursos, quizá sobre todo cristianos.

3. El sistema: estructura y dinamismo

El sistema plotiniano es una representación completa de la realidad, haciéndola depender del Uno y tender hacia él. Todo procede del Uno, de aquí que para Plotino el Uno no sea una consecuencia a la que se llega partiendo de la experiencia, sino un presupuesto (a priori) para la explicación de la realidad toda. Todo se explica desde y a partir del Uno.

El Uno, que por una parte es como el paradigma desde donde todo se explica, es por otra muy difícil de ser explicado él mismo. Una de las grandes dificultades que se le presentan a Plotino es la de precisar la naturaleza del Uno ya que carece de forma y parece no dejar huella. El Uno no es ni la totalidad de todos los seres (ta pánta), ni el ser entendido como sustrato común de toda la realidad (to ón), ni la inteligencia que encierra en sí las ideas de todo (nous). Si queremos llegar a entender de alguna manera qué sea esa realidad paradigmática tenemos que dar un paso más allá de la Inteligencia, ya que la Inteligencia es uno de los seres y aquello no es «algo», sino que está antes de todo y por eso no es ni siquiera ser. «Pues el ser tiene una forma que es la del ser, pero aquello está privado

19. V. P. 9, 23.

20. V. P. 3, 16-17.

21. V. P. 18, 3 y 13, 26-27. Todas estas indicaciones nos muestran a Plotino en su cotidianidad y manifiestan que no es un hombre ni apartado de lo real, ni ajeno a los problemas comunes a los hombres de su mundo. De aquí que sus enseñanzas no sean extrañas a las preocupaciones de sus contemporáneos de finales del imperio, sino muy próximas a ellos y con indudables resonancias en sus existencias. Esto da razón también de la abundancia de oyentes en sus cursos.

de forma, incluso en la forma inteligible. Siendo la naturaleza del Uno generadora de todos los seres, no es de ellos. Pues no es cualidad, ni cantidad, ni inteligencia, ni alma. Ni en movimiento, ni en reposo, ni en lugar, ni en tiempo, sino simple por sí misma, sin esencia, existiendo antes de la esencia, antes del movimiento, antes del reposo». Cuando queremos afirmar positivamente qué sea el Uno se nos agotan las palabras. De aquí que nuestro camino para llegar a él no es ni la ciencia, ni la intuición intelectual, sino la presencia que supera a la ciencia. «La mayor de las dificultades para el conocimiento del Uno estriba en que no llegamos a Él ni por la ciencia (epistémē), ni por una intelección como las demás, sino por una presencia (parousía) que es superior a la ciencia. El alma se aleja de la unidad y no es en absoluto una cuando aprehende algo de modo científico; porque la ciencia es un discurso (lógos gar è épistémē) y el discurso encierra multiplicidad (pollà dé ò lógos). El alma entonces excede la unidad y cae en el número y en la multiplicidad.

Convendrá, pues, remontar la ciencia y no abandonar nunca este estado de unidad; dejaremos si acaso la ciencia y sus objetos y prescindiremos de toda contemplación, aún de la de lo Bello, porque lo Bello es posterior al Uno y viene del Uno, lo mismo que la luz del día proviene toda ella del sol. De ahí que afirme (Platón) que no se puede decir ni describir. Pero, con todo, tratamos de manifestarlo y de escribir sobre Él en el curso de nuestra ascensión y son las palabras las que nos despiertan a su contemplación; porque en cierto modo muestran el camino a aquel que quiera contemplar el Uno. Hasta ahí la enseñanza del camino y de la ruta; otra cosa será ya la contemplación, acto privadísimo del que quiere contemplar». ²²

El Uno plotiniano es la plenitud misma. No tiene necesidad de nada. Es en sí mismo el «bien estar», el Bien con mayúscula. «Decir de él: el Bien no es decir que el bien le pertenezca a título de atributo, es designarle a él mismo». ²³ En la teoría plotiniana del Uno convergen la unidad del ser de Parménides, la difusividad del Bien de Platón, la trascendencia del Acto Puro de Aristóteles y la inmanencia del Logos de los estoicos. Es la expresión más acabada de cómo el mundo antiguo entendió la plenitud del principio (arché).

De la plenitud del Uno procede toda la realidad. El término «procesión» alude a la manera como las formas de la realidad dependen entre sí. Los hombres de la antigüedad piensan las cosas de acuerdo con la categoría de procesión, así como los de los siglos XIX y XX lo hacen de acuerdo con la categoría de evolu-

22. VI, 9, 4.

23. VI, 7, 38.

ción. Pues bien, en el contexto de la procesión a partir de la plenitud del Uno la primera hipóstasis con la que nos encontramos es la Inteligencia para cuya caracterización recoge Plotino viejas concepciones de Platón, de Aristóteles y de los estoicos, reelaborándolas todas ellas hasta llegar a conformar su peculiar concepción de la misma. La Inteligencia para Plotino es el límite del recogimiento en cuanto el recogimiento interior es el grado más alto del ser. «Ser, en sentido estricto, no es multiplicarse y crecer, es pertenecerse a sí mismo; y nos pertenecemos a nosotros mismos sólo volviéndonos sobre nosotros mismos... Esta dirección hacia sí es la interioridad». Es así como la Inteligencia deja de ser instrumento del conocimiento y llega a ser una realidad concreta y sustancial que se afirma por sí misma con independencia de la cosa. Para llegar a encontrar una caracterización estructuralmente similar a ésta de Plotino habrá que esperar a la llegada de las filosofías del idealismo alemán y a la concepción que las mismas aportan de lo que ellas van a denominar espíritu (Geist).

Esa Inteligencia plotiniana que se piensa a sí misma es principio de una dialéctica constructiva en cuyo camino nos encontramos con lo que Plotino llama Alma del mundo y que él va a interpretar como una fuerza organizadora. Tenemos, pues, que los elementos fundamentales para la explicación plotiniana de la realidad son: Lo Uno, la Inteligencia y el Alma. ¿Cómo a partir de estas hipóstasis explica Plotino la múltiple e individual riqueza que constituye el mundo?

Al enfrentarse Plotino con la tarea de explicar cómo a partir del Uno original puede proceder la realidad toda sin que aquel sufra disminución, va a usar la imagen de la iluminación como aquella que mejor explica la emanación. «Imaginemos una viva luz proveniente de Él —de Él que permanece inmóvil—, cual la luz resplandeciente que rodea al sol y nace de él, aunque el sol mismo permanezca siempre inmóvil. Por lo demás todos los seres que existen producen necesariamente alrededor de ellos, como saliendo de su propia esencia, una realidad que mira hacia afuera y depende de su poder actual. Esta realidad es como una imagen de los seres de que proviene. Tal ocurre, por ejemplo, con el fuego, que hace nacer de sí mismo el calor, o también con la nieve, que no retiene en su interior todo su frío. Y mayor prueba nos dan todavía los objetos olorosos, los cuales, en tanto que existen, producen alrededor de ellos una verdadera emanación de la que disfrutan los seres que están próximos. A mayor abundamiento, todos los seres que han llegado al estado de perfección producen necesariamente algo; con más razón, pues, producirá siempre el ser que ya es eternamente perfecto, el cual producirá el suyo un ser eterno, pero de menor importancia que él».²⁴ Esta imagen no es casual en

Plotino, sino que se trata de la imagen más adecuada para explicar todo el proceso de emanación sin servirse de expresiones teleológicas que podrían inducir a pensar en una actividad consciente por parte del Uno, lo cual, evidentemente, pondría en cuestión su carácter de absoluta unidad que Plotino se esfuerza por salvar siempre, dado que constituye el rasgo más significativo de su sistema en cuanto al principio (arche) del mismo.

Plotino concibe todo su sistema como irradiando a partir del Uno original. Por eso las distintas hipóstasis que están bajo el Uno y sus correspondientes subformaciones como mejor se explican y entienden es como reflejos de esa fuente originaria de luz que es el Uno. La metáfora del reflejo explica tanto el movimiento de propagación centrífuga de la energía originaria como el de conversión centrípeta gracias a la inversión por reflexión. La imagen del reflejo da, pues, razón de los dos tipos de movimiento característicos del esquema plotiniano de la realidad: el movimiento de descenso y el de conversión. Esos dos tipos de movimiento que Baladi caracteriza como dos formas de audacia. «Se trata, en definitiva, de la misma cosa sea que la obra del alma media consista ya en referir nuestros razonamientos y nuestras sensaciones a la Inteligencia, ya en orientar hacia ella nuestra vida práctica y activa en el mundo y en el cuerpo. En los dos casos se trata de una obra de la reflexión y de la conciencia; en los dos casos se trata de remontar la corriente del descenso del alma y su procesión. Si esto es así el alma media ejercita un tipo de audacia que contrarresta en cierta medida la audacia procesual del alma, la audacia de simple descenso. ¿No es cierto, una vez más, que más allá de la audacia y como a su encuentro el alma es igualmente capaz de una «buena audacia»?²⁵

La individualidad de los distintos objetos está en su poder de conversión. Poder que reciben del bien, que es el que da a cada ser su esencia. Cada ser es lo que quiere ser, porque en él hay un deseo (eros, oresis) que brota del amor infundido por el Bien difusivo y que asocia a cada ser a la conversión autorrealizadora de todos los seres hacia la unidad. Cada ser es una sustancia, y la sustancia plotiniana es unidad realizadora, unidad posesiva por conversión. Cada objeto es su unidad. La solución del problema de la continuidad y discontinuidad de la procesión nos viene explicada por el concepto de reflexión, que supone, por una parte el concepto de unidad y por otra es la expresión de la homogeneidad de la realidad, de la simpatía cósmica (sympatheia). La reflexión nos patentiza los grados de ser que vendrán determinados por la mayor o menor capacidad de conversión, según la fuerza del amor infundido por el bien difusivo.

25. Baladi, N.: *La pensée de Plotin*, P.U.F., París, 1970, 88.

La reflexión va superando la multiplicidad inferior en unidad superior, lo cual deriva de la naturaleza misma de la procesión en la que todo depende del principio siempre y actualmente. Ese principio que es interpretado como integral y trascendente, según hemos dicho más arriba. De aquí que la presencia de lo Uno como principio no es solamente la inmanencia metafísica de la causa eficiente, ni la inmanencia psicológica de la conciencia, sino una presencia hipernoética que asocia los seres a la iniciativa que los engendra y les inspira una conversión autorrealizadora hacia aquello de donde proceden. La reflexión es una moción liberadora, una iluminación informadora, una fecundación objetiva de la que procede toda la vida. Desde ella quedan explicadas todas las metamorfosis ilimitadas del alma. He aquí, pues, cómo el sistema de Plotino es presentado en su ensamblaje por el concepto de la continuidad del universo en profundidad. Un universo que no es para Plotino sino la proyección de la fecundidad propia del principio originario. Todo esto sin que desaparezca la individualidad del yo que entiende, porque ciertamente la inteligencia total es la talidad de los inteligibles, pero cada inteligible es él mismo una inteligencia singular. Cada individuo tiene su «razón seminal». Esta, para Plotino, es una «idea directriz» que hace proceder el embrión hacia su forma específica y recorta e informa a cada individuo como un pequeño mundo.²⁶

4. El alma y la organización de la naturaleza

«Porque todo lo que es sólo inteligencia constituye un ser imposible, que vive entre aquellos seres y sin salir nunca de allí, con una vida puramente intelectual. Para él no se da ni la inclinación ni el deseo. El ser que ha recibido el deseo y que viene después de la inteligencia, gracias a esta adición sigue adelante y procura imponer un orden conforme a lo que ha visto en la inteligencia. Es como si estuviera encinta de los objetos de su visión, y sintiese los dolores de parto. El alma está pronta para producir y realizar una organización».²⁷

Siguiendo una tradición platónica procedente del *Timeo*, que considera al Alma como intermediaria entre el mundo sensible y el mundo inteligible, Plotino va a hacer del Alma la realidad que explique la producción del mundo sensible. Dada dicha función del alma la heterogeneidad de ambos mundos: sensible e in-

26. Moreau, J.: O. C. Véase el capítulo III de esta obra donde se analiza la organización universal.

27. IV, 7, 13.

teligible es más funcional que ontológica. El orden empírico no forma un universo completamente heterogéneo con respecto al orden inteligible, sino que permanece en una continuidad muy especial con la inteligencia, en y por su oposición misma: oposición que está «mediada» por el alma. Para comprender adecuadamente esta teoría plotiniana del Universo debemos tener en cuenta que el sentido que tiene el «universal» para Plotino no es el mismo que el que tiene el «género» para Aristóteles. Para Plotino el universal es una regla generadora de los singulares. «La inteligencia es simultáneamente todas las cosas, y también no simultáneamente: porque allí cada una tiene su poder propio. El universo intelectual contiene todas las cosas como el género las especies y como el todo las partes».²⁸

Nosotros tenemos interiorizada la imagen que el hombre moderno construyó de la naturaleza. Para Descartes, por ejemplo, el mundo sensible es un objeto, una realidad física y autónoma frente a un sujeto de otra naturaleza que lo contempla. En la quinta parte del *Discurso del método* esboza Descartes su sistema del mundo y del hombre en el mundo recopilando los descubrimientos científicos de Galileo en el plano de la física y de su aplicación técnica para la construcción de instrumentos mecánicos, así como recogiendo también los descubrimientos de Harvey sobre la circulación de la sangre. El resultado de todo ello es una interpretación mecánico-unitaria del mundo, una ideación del sistema del mundo y del hombre. Descartes construye una imagen racional de la naturaleza interpretada con la ayuda de categorías mecánicas: cantidades, corpúsculos, presión y choques, torbellino, etc. a imitación de la ciencia natural de su momento.

El hombre griego, en cambio, tiene una imagen completamente distinta de la naturaleza. Para el griego la naturaleza es más bien un ser vivo, que un objeto. Esta imagen «cosmobiológica» de la naturaleza es la que tenemos que tener como telón de fondo si queremos comprender a Plotino cuando escribe que el mundo sensible es «un hijo del dios inteligible, hijo de una belleza suprema... un hijo que entre todos los demás, es el único que se manifiesta exteriormente, es el único en nacer de Dios».²⁹ En la concepción plotiniana el mundo sensible se torna transparente al espíritu y las fuerzas que lo animan quedan integradas en la gran corriente de vida que todo lo anima. «La parte del alma, que es lo primero de ella, está arriba, y siempre en lo alto, en una plenitud e iluminación eterna, permaneciendo allí y participando del inteligible antes de todos; la otra parte del alma que participa de la primera, y procede eternamente, como vida salida de otra vida: es una actividad (vital) que se muestra en todas partes y que no está ausente de

28. V, 9, 6.

29. V, 8, 12.

ninguna». ³⁰ En la imagen jerárquica que Plotino tiene de la naturaleza cada nivel es, en efecto, un logos del que le precede. En cierto sentido, cada nivel es semejante a una invención y él no tiene sino la lógica de la invención. El protagonista de esta lógica de la invención es el alma como agente organizador. Pues bien, cuando Plotino quiere explicar más detenidamente la actividad organizadora del alma, en lugar de hacerlo de acuerdo con el naturalismo estoico, va a echar mano de conceptos aristotélicos.

La materia para Plotino es lo apeiron, la indeterminación total. «La propiedad misma de la materia está en una cierta relación a las otras cosas, porque la materia ciertamente es lo otro que las cosas... la materia solamente puede definirse como un ser otro». ³¹ Esta indeterminación es tal que como dice Plotino no conviene definir la materia como lo otro singular, no sea que al definirla en singular la determinemos, sino que hemos de definirla en plural: los otros, para así manifestar su naturaleza indeterminada. Ella no es ser, porque el ser es vida perfecta y perfecto pensamiento. Ella es la verdadera negación del ser. «Pero he aquí que la profundidad se confunde con la misma materia, y la materia toda se vuelve sombría». ³² La materia es la ausencia total de forma. Esto hace que ella carezca de actividad, ya que toda actividad viene de la forma. La materia es la infinitud en sentido privativo; es el «lugar donde» en relación a la procesión del alma del mundo. El alma del mundo no procedería si no existiera la materia. Aquella «es como una luz inmensa, cuyo resplandor, al llegar hasta el último límite, se ha cambiado en oscuridad». ³³ Es así como el alma se encuentra con las condiciones para su acción: el espacio y la oscuridad.

El espacio es para el alma del mundo algo dado y preexistente, aunque no una verdadera realidad fundada en sí; ya que carece de fuerza para una conversión hacia su generador, que sería lo que le daría una consistencia. Es indeterminación total, indiferencia ante las formas que llegan y salen de él. Este fondo tenebroso, este lugar donde, esta negatividad puede llegar a tener una estructura, una cierta coherencia. «Este fondo tenebroso está ordenado, según la razón, por el alma, que en su totalidad posee en sí la potencia de ordenar estas tinieblas según las razones». ³⁴ El alma del mundo es el dador de formas («dator formarum») y es gracias a ella como el universo llega a ser viviente compuesto de materia y

30. III, 8, 5.

31. II, 4, 13.

32. II, 4, 5.

33. IV, 3, 9.

34. IV, 3, 10.

forma. «Diremos, por ejemplo, que el sustrato (*hypokeimenon*) que recibe las formas es el fuego, el agua, el aire y la tierra, pero que las formas que llegan a él provienen de otro ser, que es el alma. El alma añade, pues, a los cuatro elementos la forma del mundo (*ten kosmou morphen*)».³⁵ Este tema del «dator formarum», tendrá una gran importancia en la filosofía árabe medieval, muy ligada a la tradición neoplatónica y dentro de la cual destaca sobre este punto Avicena.³⁶

35. V, 9, 3.

36. Plotino ha sido considerado a lo largo de la historia de la filosofía como un autor difícil y hay que reconocer que no ha sido muy estudiado si le comparamos con Platón o Aristóteles. Sin embargo, su filosofía, juntamente con el vasto programa de investigación neoplatónico al desarrollarse —escribe Cruz Hernández— «durante más de diez siglos no puede presentar una formación una y única. Visto desde lejos puede parecer la obra de un gran restaurador (Plotino) con sus antecedentes y consecuencias. Visto desde cerca es toda una corriente filosófica, múltiple y varia, en la que pesan más la labor personal de sus figuras (Filón, Plotino, Porfirio, Proclo, Simplicio, Damascio, etc.) y las influencias histórico-científicas y religiosas (Imperio romano, cultos orientales, judaísmo y cristianismo), que la venerada sombra del maestro Platón», es una de las tradiciones filosóficas que más materiales ha proporcionado a lo largo de la historia de la filosofía. Una historia del neoplatonismo revelaría cosas verdaderamente sorprendentes. Una de las causas que posiblemente ha colaborado a hacer difícil tanto a Plotino como a la tradición neoplatónica es la teoría de la forma. Plotino y el programa de investigación neoplatónico a la hora de explicar la formación del universo lo hacen desde el paradigma de la forma y no desde el paradigma de la causa. Al contraponer estos dos tipos de paradigmas muchos han pensado que la noción neoplatónica de forma tenía un sentido poético y no metafísico, cosa que no es cierta. «En la perspectiva neoplatónica, *forma* implica la idea de causa, pues ella tiene el poder de reproducirse a sí misma, poder de emanación. Por consiguiente, puede aplicarse la idea de causa a la idea de forma sin dificultad, a condición de ver claramente de qué tipo de causa se trata. A mi modo de ver, se trata de la causalidad eficiente y formal reunidas». [Brunner, F.: *Deus forma essendi* en *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*. Mouton, París, 1968, 105]. La noción metafísica de forma es la que mejor expresa la organización del universo, entendido como una producción de la naturaleza la cual funciona como agente distinto del obrero que delibera, calcula y opera. La naturaleza, a través del alma del mundo, produce el universo como organización sin tener que acudir a ningún agente exterior al mismo. La producción del alma del mundo como «dator formarum» supone una finalidad interna que va a ser un punto clave para explicar la realidad de los seres vivos sin tener que acudir a ningún «*deus ex machina*». La lectura de [V, 9, 3] nos proporciona un texto fundamental con respecto a lo que venimos diciendo.

4.1. *La naturaleza productora*

El proceso plotiniano de imposición de formas a la materia nos conduce a profundizar nuestra investigación sobre el alma, como el agente productor de esas formas. ¿Qué es la producción para Plotino? He aquí una pregunta para la que si quisiéramos dar una respuesta adecuada tendríamos que intentar desvelar el profundo secreto que caracteriza la imagen que Plotino tiene de la naturaleza.

Plotino acentúa fuertemente la fuerza productora de la naturaleza. Esta es en el sistema plotiniano uno de los conceptos constitutivos del mundo sensible, a través del cual él quiere mostrar cómo entiende la acción del alma en el mundo. «Lo que llamamos naturaleza (*physis*) es un alma, producto también de un alma anterior dotada de una vida más poderosa».³⁷ Este concepto plotiniano de naturaleza es clave a la hora de determinar la influencia histórica del autor que venimos analizando. Dicho concepto está en la base de muchas concepciones medievales y en buena parte de esa tradición que ha dado en llamarse panteísmo moderno y que tan bien ha estudiado Dilthey en su obra *Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*.³⁸ La interpretación plotiniana de la naturaleza va a introducir la distinción entre «naturaleza naturante» y «naturaleza naturada» que andando el tiempo va a ser extraordinariamente fecunda.

«La naturaleza es un logos (una razón organizadora), que produce otra razón, engendrada por ella; da algo de sí misma al sustrato material (le comunica esta razón engendrada), mientras que ella misma (la razón organizadora) permanece inmóvil. Hay, pues, una razón que aparece en la forma visible (razón engendrada, razón de ínfima calidad), sin vida e incapaz de producir ya cualquier otra razón; hermana de ella es también aquella razón (viviente, organizadora, que reside en el alma y que puede llamarse *naturaleza*) que ha producido originariamente la forma y que dispone de la misma potencia, ella produce la forma visible en el ser engendrado».³⁹ La naturaleza interpretada como razón organizadora viene a ser como

37. III, 8, 4.

38. Dilthey, W.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Trad. E. Imaz, F.C.E., México, 1947.

39. III, 9, 2. La traducción del texto al que hace referencia esta nota está inspirada en Joseph Moreau y expresa muy bien, creo yo; la concepción de la naturaleza como naturante y naturada. Esta concepción de naturaleza está muy relacionada con el concepto de organización. Este concepto va a jugar un papel clave en la constitución de la biología como ciencia. Es un concepto que hay que encuadrar en la tradición animística de la naturaleza y que no tiene por qué ser interpretado con la idea de una finalidad consciente.

una especie de refracción de la inteligencia. De ahí que lo sensible en el contexto de la filosofía de Plotino no es una «imitación» de lo ideal como ocurría en Platón, sino que se trata de una «expresión» tal como Leibniz describe esta idea cuando el 9 de octubre de 1687 escribe a Arnauld: «Una cosa *expresa* otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y reglada entre todo lo que se puede decir de la una y de la otra. Es así como una proyección de la perspectiva expresa su geometral. La expresión es común a todas las formas, y es un género del que la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual son las especies». La Inteligencia plotiniana no es un modelo, sino una ley formadora. Esto lo expresa admirablemente Plotino cuando compara la contemplación del geómetra con la producción de la naturaleza. «Lo que en mí contemplo (habla la naturaleza por boca de Plotino) produce un objeto, al igual que los geómetras dibujan figuras cuando contemplan. Yo, sin embargo, no dibujo ninguna figura, sino que contemplo, y las líneas de los cuerpos se cumplen como si realmente saliesen de mí». ⁴⁰

Las producciones de la naturaleza hay que diferenciarlas de las obras de arte. Estas llevan consigo un dualismo de materia y forma que exige un intermediario que es el agente de la producción artificial. En la producción artificial se diferencian claramente el momento de la concepción (noesis) y el de la ejecución (poiesis); y los distintos obstáculos que pueden irse presentando en el proceso de realización de la obra irán siendo solventados por distintas operaciones del artista, las cuales intervienen como factores externos en el proceso productivo. La producción de la naturaleza, en cambio, es un modo de la contemplación y por lo mismo sus producciones no son algo heterogéneo con respecto a las realidades del mundo inteligible. Son esas mismas realidades expresadas en un nivel diferente y con intensidad disminuida. «Ser lo que es, para ella [la naturaleza], es lo mismo que producir. Y es contemplación y objeto de contemplación por ser precisamente razón. Así, pues, por ser contemplación, objeto de contemplación y razón, por todo esto produce realmente». ⁴¹ El proceso de producción de la naturaleza es interior a ella misma y no necesita ningún agente exterior porque ella misma es una «fuerza», un impulso, una razón que se desarrolla. Ahí precisamente se encuentra su diferencia con respecto a la producción artificial que para cumplirse necesita de la deliberación (conciencia) de un agente exterior. «En cuanto a la dirección de un ser animado (organismo), puede procederse o bien desde fuera y a través de la multiplicidad de sus partes, o bien desde su mismo interior. El médico, por ejem-

40. III, 8, 4.

41. III, 8, 3.

plo, comienza desde fuera y sigue parte por parte, tanteando y deliberando con mucha frecuencia; pero la naturaleza, que comienza por el principio, no tiene necesidad de deliberar». ⁴² La actividad teleológica de la naturaleza tal como Plotino la entiende excluye la deliberación e implica una especie de necesidad que arraiga en el hecho de que su producción es una contemplación debilitada. ⁴³

4.2. *Mundo sensible y expresión*

Otra peculiaridad importante de la imagen «cosmológica» que Plotino tiene del mundo sensible es que éste «es el único que se manifiesta exteriormente». Esta afirmación nos descubre la peculiaridad de lo sensible: lo sensible se caracteriza por una extraposición de los objetos separados del alma y de sí mismos. Extraposición que trae consigo dos conceptos y realidades propias del mundo sensible que no se hallan en el mundo de la inteligencia. Esas dos realidades son el espacio y el tiempo. El tiempo está relacionado con la naturaleza activa del alma del mundo. La extensión de la vida del alma produce el tiempo. La vida que avanza es la duración del tiempo, la vida anterior es el pasado. Por consiguiente, puede definirse el tiempo como la vida del alma, considerada en el movimiento mediante el cual pasa de un acto al otro. El tiempo es una imagen de la eternidad. No tiene consistencia alguna fuera del alma. «Tal es la naturaleza del tiempo, a saber, la longitud que domina en las mutaciones de la vida, iguales y semejantes, avanzando secreta y silenciosamente. La longitud que mantiene la continuidad de la acción». ⁴⁴ El tiempo ha sido creado juntamente con este universo; porque el alma del mundo creó el tiempo a una con este universo. Pues en la misma acción fue engendrado este universo. Y esta acción es tiempo, este universo, en cambio, es en el tiempo. ⁴⁵ «Si queremos indicar su esencia, diremos que ha nacido a una con el cielo, y que es una imagen móvil del ejemplar eterno; porque no permanecería el tiempo, si no permaneciera la vida en la que avanza y por la que es envuelto». ⁴⁶

42. IV, 4, 11.

43. La diferencia entre «producción artificial» (artesano) y «producción emanadora» (naturaleza naturante) es el punto nodal que permite comprender adecuadamente una concepción teleológica y sin embargo no antropomorfizadora de la naturaleza como es la de Plotino. La explicación plotiniana de la naturaleza permite hablar de un «programa» en la misma sin tener que admitir, en cambio, una actividad deliberadora.

44. III, 7, 11.

45. III, 7, 11.

46. III, 7, 12.

El tiempo no está en las cosas; o bien, él está en las cosas en tanto que ellas constituyen la esfera objetiva del alma razonable. El tiempo está en la formación de las cosas. Y él impone una vida peculiar al alma, que Moreau describe: «un objeto preso... en una existencia siempre otra, ejerciendo su actividad en momentos sucesivos para darse a sí mismo el inteligible, que no se percibe sino por intermitencia, una imagen en sí llevada. Una tal imagen es el sensible; un tal sujeto es el alma; una tal condición de existencia es el tiempo. El tiempo es la vida propia del alma... es en él donde ella produce lo sensible».

En este plano espacio-temporal del mundo sensible es donde se originan las funciones psíquicas, los grados inferiores del saber: sensibilidad, memoria, discurso. «Cuando el pensamiento se aplica a las cosas inteligibles, no se puede hacer otra cosa que pensarlas y contemplarlas; y el pensamiento actual no implica el recuerdo de haber pensado».⁴⁷ Así pues, la memoria nace desde el momento en que el alma sale de lo inteligible y tiende a distinguirse del resto. Entonces ya no hay asimilación completa entre el alma y su objeto. Es esta distancia entre el alma y el mundo inteligible lo que determina que el alma no posea ya más imágenes. «El alma posee aún todas las cosas, pero las posee secundariamente, y por eso, no puede ser perfectamente todas las cosas».⁴⁸ La memoria es el tiempo mismo, siempre poseído por nosotros y siempre sobrepasado a medias. La imagen se origina de una penetración incompleta del objeto. En el mundo sensible las formas no penetran plenamente su contenido, como ocurre con las formas suprasensibles, porque las formas del mundo sensible están determinadas por el tiempo, que es la condición de existencia de todo el mundo sensible».⁴⁹

5. Teoría de la forma y expresión: la estética

La interpretación plotiniana de la naturaleza y la diferenciación de ésta con respecto al arte nos ha mostrado el peculiar modo que tiene Plotino de entender la forma y gracias al cual su teoría de la forma se diferencia de la teoría platónica

47. IV, 4, 1.

48. IV, 4, 3.

49. En el planteamiento y solución del problema del tiempo Plotino permanece fiel a Aristóteles. Proclama de acuerdo con éste la eternidad del Universo y hace constante uso de la causalidad formal y circular que une la naturaleza al primer motor a través de una relación analítica. Estos aspectos son muy bien estudiados en Guitton J.: *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Boivin, París, 1933.

de la idea, de la teoría aristotélica de la forma y de la estoica de las razones seminales. «Tengamos presente el ejemplo del artesano que, aunque produce objetos idénticos, debe aprehenderlos con un pensamiento diferente. Es así como puede fabricar un objeto, y luego otro, aplicando al objeto idéntico algún signo verdaderamente distintivo. En la naturaleza la distinción no se produce de una manera reflexiva, sino tan sólo por razones. Y esa distinción debe unirse a la forma del ser, aunque nosotros no consigamos aprehenderla».⁵⁰ La teoría plotiniana de la forma rompe el esquema tanto platónico como aristotélico de la teoría de la imitación, así como el esquema estoico de la proporcionalidad entre las partes. La forma es ese poder que procede de la Inteligencia y que es la «razón» de todos los seres. «La forma que se da en las cosas sensibles y en la materia es una imagen de la forma real, y toda forma que se da en una cosa ha venido a ella de otra forma, ofreciéndose aquí como la imagen de esa forma. Por otra parte, si la Inteligencia debe ser la creadora del universo, no podrá pensar en los seres para producirlos en este universo, porque esos seres deben existir antes que el universo, y no como imponentas de otros seres, sino como arquetipos y seres primeros, e incluso como la *esencia* de la Inteligencia. Podrá decirse que basta con las razones seminales, puesto que, evidentemente son eternas. Pero si se las considera eternas e impasibles, debe colocárselas en una inteligencia que sea como ellas y anterior a la *estructura*, a la naturaleza y al alma; porque estas tres cosas sólo existen en potencia. He aquí, pues, que la Inteligencia constituye los seres reales mismos, y no los piensa como existentes en otra parte; porque no se dan, ciertamente, ni antes ni después de ella, sino que ella es como su primer legislador, y aún mejor, la ley misma de su existencia».⁵¹

En relación con esta teoría plotiniana de la forma y la información es como tenemos que comprender la estética de Plotino. Para él la belleza sensible de los cuerpos es el resultado de la participación de una idea. Pero esta noción de participación no es meramente platónica, sino que está precisada en Plotino con la noción de forma, la cual juega un papel activo en el proceso de producción de la belleza sensible. El poder de la forma trabaja al cuerpo disponiendo adecuadamente su estructura con el fin de que como fruto de esa disposición total «aparezca» la belleza y se manifieste sensiblemente. «Porque la idea que se introduce en un objeto es lo que constituye al ser múltiple en su unidad, haciéndolo coherente y llevándolo a un acabamiento armónico por la totalización en el equilibrio de sus partes: siendo ella una (la idea como forma), uno ha de ser también lo informado por

50. V, 7, 3.

51. V, 9, 5.

ella, en el grado de unidad que es capaz de recibir lo múltiple. Y la belleza no se entrega al ser hasta que éste se unifica». ⁵² La forma, pues, es quien genera la belleza sensible en los cuerpos. Ello quiere decir que para Plotino el arte no es propiamente una «imitación de la naturaleza», sino una cualidad que procede de la Inteligencia, una cualidad suprasensible que informa algunos objetos sensibles. Y el artista no es un imitador de la naturaleza, sino aquel que traduce y expresa en formas sensibles la experiencia que él tiene del mundo inteligible. «Así, Fidias hizo su Zeus sin mirar a nada sensible, sino imaginándolo tal cual sería si accediese a mostrarse ante nuestros ojos». ⁵³

En el mundo inteligible, suprasensible no hay nada secundario, por eso las cualidades del mismo, entre las cuales se encuentra la belleza, son imágenes reales, seres, sustancias y también formas. Y como tales son portadoras de «la grandeza y el poder de la sabiduría», la cual es en definitiva la que determina la producción de todas las cosas, sean obras de arte o de la naturaleza. En el conjunto de todo este proceso productivo no se deben «buscar las causas del principio, que es verdaderamente perfecto e idéntico al fin. Hasta tal punto que principio y fin son ya todo a la vez y de una manera continua». Sí tenemos que buscar, en cambio, las diferentes «formas» en las que ese principio se expresa.

La belleza es fundamentalmente una cualidad del mundo inteligible que se expresa a través de una infinitud de formas en el mundo sensible, siendo esa infinitud de formas la que se muestra a nuestros sentidos diferenciadamente en el aquí y ahora del espacio y el tiempo. ¿Podemos nosotros, situados en el mundo de la naturaleza, aprehender la belleza originaria (cualidad del mundo inteligible)? No sólo podemos, sino que sentimos deseo de ello, porque en nosotros hay un instinto artístico que aspira a la posesión de la belleza inteligible. Con la belleza ocurre algo semejante a lo que ocurre con el placer y con el dolor. El cuerpo tiene experiencia de los mismos debido a las afecciones que recibe de otros cuerpos. Estas afecciones del cuerpo son conocidas por el alma sensitiva, que se halla próxima al cuerpo y en ella se da el sentimiento de placer. El sentimiento añade a la afección corporal el conocimiento (gnosis). El alma, pues, aunque no es en sí misma una tendencia, completa la tendencia anudando a sí misma la actividad que proviene de aquella. Algo similar ocurre en el caso de la belleza: cuando ésta se hace presente en los objetos sensibles el alma se siente movida a «pronunciar su verbo, como si intelectualmente se compenetrara con ello. Hay un reconocimiento, una recepción y en cierta manera una integración del alma con ello...

52. I, 6, 2.

53. V, 8, 1.

Digamos, en consecuencia, que el alma por gozar de la naturaleza de que goza y por estar en continuidad con la esencia que en la escala de los seres le es superior, se regocija al contemplar seres de su mismo género o que son vestigios de su mismo género. Ante ellos, en éxtasis de entusiasmo, se sobrecoge, los atrae hacia sí y se acuerda de sí misma y de lo que le es propio»;⁵⁴ y une su actividad a la de esa tendencia que proviene del mundo sensible. «Hay una facultad en el alma que está ordenada a reconocer esta belleza y ninguna otra facultad es más apropiada para efectuar dicho juicio estético, y esto no obstante contribuir a él toda el alma».⁵⁵

Entre mi instinto artístico y la obra de arte o ciertos aspectos de la naturaleza existe una «comunidad de intención» que supone un ideal de ambos: en nuestro caso la belleza, en la que el objeto contemplado y yo, sujeto de contemplación, nos unimos; revelándoseme la belleza en esta integración, y no antes. Existe *un proceso* hasta que llega el momento de revelación y captación de la belleza. «Porque la idea que se introduce en él es lo que constituye al ser múltiple en su unidad, haciéndolo coherente y llevándolo a un acabamiento armónico por la totalización en el equilibrio de sus partes... Y la belleza no se entrega al ser hasta que éste se unifica».⁵⁶

La concepción estética de Plotino puede servir perfectamente para comprender el arte del fin de la antigüedad. Siguiendo la estética plotiniana podemos llegar a comprender en qué consiste esa «apertura de espacio» que el arte de finales de la Antigüedad ha llevado a cabo. «Este espacio es abierto, “no a los espectadores”, sino a los hombres que se sitúan en una especie de “estado de alegría psíquica y mental”.» «El arte bizantino, el cual producirá Santa Sofía, “receptáculo de la luz”, no adquiere todo su sentido sino a través de esa metafísica de la luz que encontramos en la filosofía de Plotino».

6. El lenguaje: de la metafísica del ser a la metafísica del sentido

Tres son según Plotino las formas fundamentales de expresión del Uno originario. Una en la obra de arte como modo de representación en imagen; otra en la idea como modo de representación en símbolo. Junto a estas dos formas de expresión tenemos una tercera en la que quedan aunadas, reunidas las dos anteriores.

54. I, 6, 2.

55. I, 6, 3.

56. I, 6, 2.

Esta tercera forma de expresión es el decir (*legein* - reunir), el cual es imagen (*Abbild*) de la cosa y cuadro (*Bild*) del pensamiento. El discurso lingüístico (*logos*) reúne en el acto mismo de la expresión la imagen y la idea logrando de este modo la más completa representación (*mímesis* - *Darstellung*) del Uno originario. «La palabra es, pues, justa cuando eleva la cosa a la representación figurada (*Darstellung*), es decir, cuando es una representación figurada (*mímesis*). Pero no se trata, ciertamente, de una representación imitativa en el sentido de una copia inmediata en la que se encontraría copiado el fenómeno audible o visible; al contrario, es el ser (*ousia*), juzgado digno de la caracterización de ser (*einai*), quien debe ser hecho manifiesto por la palabra».⁵⁷

Esta tercera forma de expresión del Uno original, síntesis de las dos anteriores, es la que nos va a ocupar brevemente en estas líneas de la conclusión a través de las cuales pretendo mostrar cómo la teoría plotiniana del discurso lingüístico (*logos*) abre a la investigación de la historia posterior del pensamiento el espacio de lo que andando el tiempo va a conocerse con el nombre de hermenéutica, en el cual va a quedar superada la ontología griega de la sustancia. «Si al estudiar la doctrina del ser de Plotino se la compara con la ontología griega clásica... queda uno sorprendido por el hecho de que si bien existe una *ontología* plotiniana, ésta no ocupa ya el primer puesto en la jerarquía del saber filosófico».⁵⁸

La teoría plotiniana del lenguaje analiza a éste en relación con el pensamiento. El lenguaje es quien expresa espacial y temporalmente toda la riqueza contenida en el pensamiento. «Tal vez sea precisamente la expresión verbal del pensamiento la que deba ser recibida en la imaginación. Porque el pensamiento es algo indivisible y si no se formula exteriormente y permanece en el interior, es algo, que permanece oculto para nosotros; al lenguaje corresponde su despliegue, y asimismo el hacerlo pasar de pensamiento que es a imagen, cual si lo reflejase en un espejo. Es así como se fija, se aísla y se recuerda el pensamiento. Porque si el alma se mueve siempre hacia el pensamiento, la recepción de éste se verifica tan sólo en estas condiciones; pues una cosa es el pensar y otra muy distinta la percepción del pensamiento. Y, si en realidad pensamos siempre, no percibimos siempre nuestro pensamiento, ya que quien recibe los pensamientos recibe también las sensaciones».⁵⁹

57. Gadamer, H. G.: *Verdad y Método*. Trad. A. Agud. Sígueme, Salamanca 1977, 492.

58. Aubenque, P.: *Plotino o la superación de la ontología clásica griega*. Los cuadernos de la Gaya Ciencia, Barcelona, II, 1975, 9.

59. IV, 3, 30.

Utilizando la imagen de las líneas coordenadas podemos descubrir en la interpretación plotiniana del lenguaje dos direcciones que tendrían su punto de confluencia cero en la palabra como acción (palpitación) conformadora e informadora. En la línea de las abscisas podemos situar la dirección que va de la palabra (sujeto de la acción) al significado, y en la de las ordenadas la que va de la palabra (sujeto de la pasión) al significante.

La comprensión de la palabra como discurso —elemento básico dentro del contexto del lenguaje— sólo es posible si tenemos en cuenta las dos series desde cuyo entrelazamiento se constituye como tal discurso: una serie en la que nos aparece como lazo y que manifiesta el poder de significación de todo lenguaje. Dentro de esta serie el lenguaje se constituye como expresión. Otra serie en la que se nos aparece como sustitución y desde cuya perspectiva lo que destaca es la arbitrariedad del mismo.

Situándonos ahora en una perspectiva sincrónica podemos considerar a la palabra como núcleo. Originariamente la palabra (nombre, verbo) se nos aparece como propio y singular y destaca su función de designación. En el proceso de la lengua y a través de una serie de vinculaciones o bien de un sólo elemento, o bien de unas circunstancias, o bien de unas analogías van originándose una serie de derivaciones que integran la estructura sincrónica del lenguaje como discurso, el cual tiene como nota peculiar la sucesividad y se extiende a través de un espacio topológico. Por eso podemos afirmar, siempre dentro del contexto de la filosofía de Plotino, que el lenguaje como discurso analiza el pensamiento en cuanto que lo explica expresándole espacio temporalmente. El discurso (lenguaje articulado) tiene al entendimiento como sujeto. Éste (el entendimiento) tiene su asiento en el alma y sabe que es discursivo. «Porque el alma, que corre en pos de todas las verdades, huye, sin embargo, de todas aquellas en las que participamos, en cuanto queremos decirlas o pensarlas; ya que conviene que el pensamiento discursivo, si realmente quiere expresarse aprehenda las cosas una tras otra, cumpliendo así su camino». ⁶⁰ Para Plotino, pues, el lenguaje analiza el pensamiento, mientras que para el psicoanálisis, por ejemplo, el lenguaje habla. El discurso expresa espacial y temporalmente a través de la multiplicidad de las atribuciones toda la riqueza concentrada en el núcleo (nombre, verbo). En el discurso acaba constituyéndose una cierta «mecánica» de las concordancias, que conduce hacia una autonomía de lo gramatical frente al núcleo lógico de la proposición. Es así como en el lenguaje se nos hacen manifiestos dos planos: el plano profundo y el real donde radica la verdadera fuerza del lenguaje; y el plano de las atribuciones, que operan en la su-

60. V, 3, 17.

perficie del discurso y constituyen una multiplicidad sin fin de expresiones gracias a un sistema de entidades y de diferencias.

Conocer es construir lingüísticamente el sistema de la realidad dentro de cuyo orden universal cada contenido individual se especifica con relación al todo. Si tenemos esto en cuenta podemos liberarnos de la absolutización de los «hechos» y al hacerlo así liberar a los objetos de la cosificación al considerarlos como el sujeto de atribución de los hechos. La realidad, entonces, pierde rigidez y se dinamiza gracias a la doble dialéctica del ser y del sentido.

Apéndice

Lectura de las Eneadas

Para un lector no familiarizado con el pensamiento de Plotino es ciertamente difícil iniciar su lectura. ¿Qué leer de la variada obra de este autor? Para todo aquél que pretenda un conocimiento parcial mínimo e indispensable pueden bastar los tratados sobre la Belleza y el Bien, que se encuentra en I, 6 y VI, 9, respectivamente. Ahora bien, si, por las razones que sean, se pretende una lectura completa y en conjunto, es muy interesante, y hoy día indispensable, enfrentar la lectura de este autor siguiendo el orden cronológico de la escritura de su obra. De todos es conocida la estructura externa de las Enéadas y las razones de la misma, por lo que no voy a entrar en detalles acerca de este punto. Solamente quiero advertir que el orden sistemático, obra de Porfirio tiene el inconveniente de ocultarnos los verdaderos grupos de tratados y los conjuntos temáticos que Plotino dedicó al estudio de tal o cual problema. Teniendo en cuenta lo que nos dice Porfirio en su *Vida de Plotino*, 4, 22 y 6, 38 acerca de la cronología de sus escritos, puede establecerse la siguiente correspondencia entre el orden cronológico y sistemático de las Enéadas:

*ORDEN SISTEMÁTICO COMPARADO CON EL ORDEN
CRONOLÓGICO*

Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
I 1	53	II 1	40	III 1	3
I 2	19	II 2	14	III 2	47
I 3	20	II 3	52	III 3	48
I 4	46	II 4	12	III 4	15
I 5	36	II 5	25	III 5	50
I 6	1	II 6	17	III 6	26
I 7	54	II 7	37	III 7	45
I 8	51	II 8	35	III 8	30
I 9	16	II 9	33	III 9	13
Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.
IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
IV 2	4	V 2	11	VI 2	43
IV 3	27	V 3	49	VI 3	44
IV 4	28	V 4	7	VI 4	22
IV 5	29	V 5	32	VI 5	23
IV 6	41	V 6	24	VI 6	34
IV 7	2	V 7	18	VI 7	38
IV 8	6	V 8	31	VI 8	39
IV 9	8	V 9	5	VI 9	9

*ORDEN CRONOLÓGICO COMPARADO CON EL ORDEN
SISTEMÁTICO*

chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.
1	I 6	11	V 2	21	IV 1
2	IV 7	12	II 4	22	VI 4
3	III 1	13	III 9	23	VI 5
4	IV 2	14	II 2	24	V 6
5	V 9	15	III 4	25	II 5
6	IV 8	16	I 9	26	III 6
7	V 4	17	II 6	27	IV 3
8	IV 9	18	V 7	28	IV 4
9	VI 9	19	I 2	29	IV 5
10	V 1	20	I 3	30	III 8
chron.	Enn.	chron.	Enn.	chron.	Enn.
31	V 8	41	IV 6	51	I 8
32	V 5	42	VI 1	52	II 3
33	II 9	43	VI 2	53	I 1
34	VI 6	44	VI 3	54	I 7
35	II 8	45	III 7		
36	I 5	46	I 4		
37	II 7	47	III 2		
38	VI 7	48	III 3		
39	VI 8	49	V 3		
40	II 1	50	III 5		

P. Hadot en su obra *La simplicité du regard* sistematiza analíticamente el contenido de las Encadas de Plotino. Vamos a seguir aquí su sistematización para mostrar lo más claramente posible los núcleos temáticos de las mismas, a fin de poder llegar a ver la obra de Plotino «no como una acción de la subjetividad, sino como inserta en el proceso de la transmisión en el que constantemente se mediatizan el pasado y el presente». Leyendo las Encadas en el orden cronológico podemos distinguir tres períodos en la actividad productiva de Plotino:

Primer período: Tratados 1-21

Dentro del mismo podemos encontrar:

- a) Una serie de tratados sobre el alma, su inmortalidad, esencia y presencia en el cuerpo. Discute textos de Platón y se opone al materialismo de los estoicos. Son, 2 (IV, 7), 4 (IV, 2), 6 (IV, 8), 8 (IV, 9), 14 (II, 2) y 21 (IV, 1).
- b) Enfrentamiento de algunos problemas derivados de la teoría platónica de las ideas y de la aristotélica del intelecto. 5 (V, 9), y 18 (V, 7).
- c) Análisis de la problemática derivada del más allá del pensamiento. Problemas de la ascensión hacia lo UNO y de la emanación del primer principio. 7 (V, 4), 9 (VI, 9), 10 (V, 1), y 11 (V, 2).
- d) problema de la materia. 12 (II, 4).
- e) Problemas éticos de la purificación por la virtud y del lugar del sabio en la jerarquía de los seres. 1 (I, 6), 15 (III, 4), 16 (I, 9), 19 (I, 2), y 20 (I, 3).
- f) Notas y escritos sueltos que podrían ser parte de conjuntos mayores. 13 (III, 9) y 17 (II, 6).

Segundo período: Tratados 22-45

Dentro del mismo podemos encontrar:

- a) Problema de la presencia de lo inteligible en lo sensible, 22-23 (VI, 45).
- b) Nuevamente la problemática acerca del alma, 27-29 (IV, 3-5), 26 (III, 6) y 41 (IV, 6).
- c) Discusión contra los gnósticos. 30 (III, 8), 32 (V, 5) y 33 (II, 9).
- d) Continuación de la temática anterior con algunas novedades en cuanto a lo tratado. 38-39 (VI, 7; VI, 8).
- e) Caracteres de la realidad inteligible. 334 (VI, 6), 42-44 (VI, 1, 2, 3) y 45 (III, 7).
- f) Fragmentos. 25 (II, 2), 35 (II, 8), 36 (I, 5) y 37 (II, 7) y 40 (II, 1).

Tercer período: Tratados 46-54

Dentro del mismo podemos encontrar:

- a) Problema del mal. 47-48 (III, 2, 3), 51 (I, 8) y 52 (II, 3).
- b) Problemas de la felicidad, 46 (I, 4), 53 (I, 1), y 54 (II, 3).
- c) Jerarquía de las hipóstasis divinas. 49 (V, 3).
- d) Interpretación alegórica del mito de Poros y Penia. 30 (III, 5).

San Agustín



San Agustín, el conocimiento como premio de la fe

Laureano Robles

1. Vida

Las *Confesiones* de San Agustín no son, en absoluto, una autobiografía, en el moderno sentido de la palabra, aunque tengan mucho de ello. Son, ante todo, una alabanza, una acción de gracias, un reconocimiento a la obra de Dios que le ha ido transformando en su alma. Por eso, quien desee conocer a fondo a este argelino, tendrá que comenzar por leerlas para descubrir las diversas etapas por las que irá pasando a lo largo de su vida.

Aurelius (Agustín) nació en Tagaste (13-XI-354), pequeña ciudad de la provincia de Numidia, hoy Souk Ahras, en Argelia, a 180 km al este de Constantina y 100 km al sur de Bône. Agustín fue, sin embargo, un romano de África; de raza bereber, pero europeo de Occidente por cultura. Su padre, Patricius, fue un modesto terrateniente y empleado municipal de la ciudad, perteneciente a la clase de los *curiales*, que permaneció pagano hasta el final de su vida sin recibir el bautismo, conforme a la costumbre de la época; lo que hará luego a ruegos de su mujer.¹ Mónica, su madre, por el contrario, piadosa y borrachina (*meribibula*), ejercerá en Agustín un influjo considerable hasta conseguir que éste abrace la fe religiosa.² De ella nos ha dejado una breve semblanza,³ digna de un estudio psicológico.

1. *Conf.* IX, 9.

2. *Idem.*, I, 9.

3. *Idem.*, IX, 9-13.

La vida de Agustín es una tensión entre el alma pagana de su padre y la fe religiosa que le inculcará su madre. «Aprende las letras. —¿Para qué?— Para que te hagas hombre; es decir, para que sobresalgas entre los hombres». ⁴ Ese camino llevaba y eligió, en un principio, bajo la tutela del novelista Apuleyo de Madaura. Su educación elemental fue bilingüe: latina y griega, ⁵ aunque no sepamos hoy hasta qué grado llegó a conocer la segunda. Se aficionó a la poesía. La lectura de la *Eneida* de Virgilio le entusiasmó, hasta llegar a llorar el trágico desenlace de Dido con Eneas. «Lloré la muerte de Dido». ⁶ Amplió en Madaura, ciudad próxima a 30 km al sur de Tagaste, sus estudios. A los 16 años, recién vestida la toga viril, tras haber acudido al prostíbulo, se estableció en Cartago (año 371). «Por todas partes, me aturdí el bullicio de los amores culpables»; ⁷ encontrándose al final, con apenas 17 años, siendo padre de un hijo (Adeodato), fruto de ese amor prohibido. Como le dirá, sin embargo, un amigo maniqueo, Secundino, «ya sé que tú siempre tuviste ambición de grandes cosas». ⁸ Esa misma ambición le llevó a conocer las grandes obras de la literatura romana.

La lectura del *Hortensius* de Cicerón, hoy perdido, le cambiará mentalmente. «Este libro cambió mis afectos... e hizo que fueran otras mis aspiraciones y ambiciones». ⁹ En los *Soliloquios* de Casiciaco hará esta confesión: «¿No deseas las riquezas? —No —responde Agustín—, y no es cosa de ahora. Porque son ya casi catorce años, y ahora tengo treinta y tres, desde que cesé de desearlas... Bastó un libro de Cicerón para persuadirme fácilmente que en las riquezas no hemos de poner nuestro corazón». ¹⁰ Su nuevo *eros* va a ser la *Sabiduría*, que a partir de ahora va a buscar por doquier.

Embarcará en Cartago el año 383 para dirigirse a Roma, como profesor de elocuencia, y con ello se inicia en él un período crítico de duda académica. ¹¹ «Cuando me separé de vosotros para ir a ultramar (a Italia), andaba vacilando y dudoso acerca de lo que debe abrazarse o rechazarse. Esta duda fue tomando cuerpo desde que oí a aquel hombre, cuya venida, como tú sabes, se nos prometía como cosa del cielo, para disipar todas mis dificultades, y vi que, salvo en la elocuencia, era como todos los demás; entonces, ya estando en Italia, tuve una gran

4. *De disc. christ.* XI, 12 (PL 40, 675).

5. *Conf.* I, 13.

6. *Idem.*

7. *Idem.*, III, 1.

8. *Epist. Secundini* 3 (PL 33, 575).

9. *Conf.* III, 4.

10. *Sol.* I, 10 (PL 32, 878).

11. *Conf.* V, 14.

deliberación y consejo conmigo mismo, no sobre si había de continuar en aquella secta, donde ya me avergonzaba de haber militado, sino acerca del modo cómo había de hallar la verdad, cuyo deseo me arrancaba tantos suspiros, como tú sabes mejor que nadie...»¹² Pasará por un período de constante fluctuación, con sus altibajos correspondientes. Dejará el maniqueísmo, que tanto le ayudó socialmente a promocionarse. Su estancia en Milán (384-5), como profesor, le llevará a encontrar al final la *lux securitatis* que buscaba.¹³ En abril del 386 se convertirá al cristianismo en Casiciaco, atraído por el influjo de San Ambrosio, obispo católico de la ciudad, tras haber pasado por un período de entusiasmo, que nunca perdió, por la lectura y estudio de Plotino.¹⁴ Desde entonces una nueva dimensión se abre en su vida: conciliar fe y filosofía, Evangelio y platonismo.¹⁵ En la granja de Verecundo, en Casiciaco, con su madre y amigos, escribirá los primeros diálogos. El 387 volverá a Milán para recibir el bautismo durante la Vigilia pascual (24-25 de abril), según la tradición de la Iglesia católica. Durante el verano-otoño de aquel mismo año emprenderá regreso a África con su madre, que muere en el puerto de Ostia. Casi un año se detendrá en Roma. Al año siguiente (388) llegará por fin a Cartago, donde permanecerá algún tiempo, fundando luego en su ciudad natal un monasterio, en el que permanecerá por espacio de tres años. El 391 será ordenado presbítero por Valerio, obispo de Hipona, donde volverá a fundar otro monasterio. El 28 de agosto del 392 disputará en las termas de Sosio, en Hipona, con el maniqueo Fortunato. El 8 de octubre del 393 predicará en el Sínodo de Hipona sobre la fe y el Símbolo. Tres años más tarde, el 396, será nombrado obispo auxiliar de Valerio, al que sucederá en la sede episcopal al año siguiente (397), tras haber asistido al Concilio de Cartago. El 398 volverá a disputar, esta vez con Fortunio, obispo donatista de Tibursicum, y con Félix, maniqueo, que se convertirá a la fe católica. El 399 lo volverá a hacer con Crispín, obispo donatista de Calama. El 401 y 404 asistirá a los dos Concilios de Cartago, donde se discutirá la doctrina de los donatistas. Del 1 al 8 de junio del 411 volverá a tomar parte en la Conferencia de Cartago entre católicos y donatistas, comenzando la polémica antipelagiana. El año anterior había tenido lugar el saqueo de Roma por Alarico. El 413 inicia la redacción de *La Ciudad de Dios*. El 416 asistirá al concilio de Milevi contra los pelagianos. El 418 volverá a disputar con Emérito de Cesarea, obispo donatista. El 419 asistirá de nuevo al Conci-

12. *De utilitate credendi*, VIII, 20 (PL 42, 78-79).

13. *Conf.*, VIII, 12.

14. *Idem.*, VII, 1; VII, 20-21.

15. *Contra academicos* III, 20 (Pl 32, 466).

lio de Cartago. Desde su ascenso al episcopado no hay asamblea en donde no esté presente. El 429 los vándalos de Genserico invadirán Numidia. En junio del 430 sitiarán Hipona. El 28 de agosto de ese mismo año morirá Agustín.

Sus múltiples escritos irán surgiendo todos ellos condicionados por esa riqueza polifacética de su personalidad. Detrás de los más se oculta siempre, agazapada, la inquietud pastoral de un hombre que tiene que responder a las demandas que le hacen; que son pastorales, religiosas, antes que otra cosa.

Isidoro de Sevilla, parafraseando a Posidio, el primer biógrafo de San Agustín, dirá a propósito de los escritos de éste: «Porque Agustín con su ingenio y ciencia superó los trabajos de sus antecesores, y escribió tanto, que ninguna persona, empleando los días y las noches, sería capaz, no ya de copiarlos, pero ni siquiera de leerlos». ¹⁶ Disculpe el lector, por esto mismo, el esfuerzo que supone hacer ahora la síntesis de un hombre tan prolífero como San Agustín, si en algunos aspectos las ideas no son tan claras como deberían, ni tan extensas como merecen ser expuestas.

2. Escritos

Nos limitamos a dar una breve tabla de referencias, siguiendo la orientación de E. Dekkers en su obra *Clavis Patrum Latinorum* (Sacris erudiri, 3, 1951), en donde el lector puede encontrar los estudios especializados sobre cada una de las obras de San Agustín, o a él atribuidas. Los años de composición son meramente orientativos y no debe el lector tomarlos al pie de la letra.

Año	Título	PL	CSEL	CCL	BAC
386	Académicos (contra —)	32	63		III
394	Adimantum manich. disp. (contra —)	42	25		
399	Adnotationes in Iob	34	28		
421	Adversarios legis (contra —)	42			
396	Agone christiano (de —)	40	41		XII
420/421	Anima et eius origine (de —)	44	60		III
401	Baptismo (de —)	43	51		
386	Beata vita (de —)	32	63		I

16. *Etymologias* VI, 7, 3.

401	Bono coniugali (de —)	40	41		XII
414	Bono viduitatis (de —)	40	41		XII
413	Breviculus collationis	43	55		
418	Caesariens. eccles. plebem (ad —)	43	53		
399	Catechizandis rudibus (de —)	40		46	
?	Catechumenos de symbolo (ad —)	40		46	
413/427	Civitate Dei (de —)	41	40	47-48	XVI-XVII
427	Collatio cum Maximino	42			
397/401	Confessiones	32	33		II
421	Coniugiis adulterinis (de —)	40	41		
400	Consensu evangelistarum (de —)	34	43		
395?	Continentia (de —)	40	41		XII
417	Correptione Donatist. (de —)	33			
426	Correptione et gratia (de —)	44			VI
405/406	Cresconium grammaticum (ad —)	43	52		
424	Cura pro mortuis gerenda (de —)	40	41		
398	Disciplina christiana (de —)	40			46
392	Disputatio contra Fortunatum	42	25		
406	Divinatione daemonum (de —)	40	41		
396/426	Doctrina christiana (de —)	34	80	32	XV
413	Donatistas post collationem (ad —)	43	53		
429	Dono perseverantiae (de —)	45			VI
392	Duabus animabus (de —)	42	21		
392/418	Enarrationes in psalmos	36-37		38-40	XIX-XXII
423	Enchiridion ad Laurentium	40		46	VI
394/395	Ep. ad Galatas expositio	35			XVIII
394/395	Ep. ad Rom. inchoata expositio	35			XVIII
394/395	Ep. ad Rom. quar. prop. expositio	35			XVIII
400	Epist. Parmeniani (contra —)	43	51		
396	Epist. quam voc. Fundam. (contra —)	42	21		
422	Epistulas pelagianorum (contra duas —)	44	60		IX
	Epistulae	33	VIII, XI		
397/398	Faustum manich. (contra —)	42	57-58		
398	Felicem manich. (contra —)	42	25		
393	Fide et symbolo (de —)	40	25		

413	Fide et operibus (de —)	40	41	
399?	Fide rerum quae non videntur (de —)	40	41	
421	Guadentium (contra —)	43	46	IV
388/389	Genesi contra manich. (de —)	34	53	
393/426	Genesi ad litt. lib. imperf. (de —)	34		XV
401/414	Genesi ad litt. libri XII (de —)	34	28	XV
418	Gesta cum Emerito	43	28	XV
417	Gestis Pelagii (de —)	44	53	
418	Gratia Christi et pecc. orig. (de —)	44	42	IX
426	Gratia et libero arbitrio (de —)	44	42	VI
412	Gratia novi Testamenti (de —)	33		VI
429	Haeresibus ad Quodvultdeum (de —)	42	44	
387	Immortalitate animae (de —)	32	46	
401?	Inquisit. Ianuarii (=ad —)	33	3	
429/430	Iudaeos (adversus —)	42	34	
429/430	Iuliani resp. lib. imperf. (contra —)	45		
423	Iulianum libri VI (contra —)	44		
388/395	Libero arbitrio (de —)	32		
401/405	Litteras Petiliani (contra —)	43		III
419	Locutiones in Heptataeuchum	34	52	
389	Magistro (de —)	32	28	33
428	Maximum arianum (contra —)	42	77	III
395	Mendacio (de —)	40		
422	Mendacium (contra —)	40	41	XII
387/389	Mor. Eccl. Cath. et manich. (de —)	32	3	IV
387/390	Musica (de —)	32		
399	Natura boni (de —)	42	25	III
413/415	Natura et gratia (de —)	44	60	VI
419/421	Nuptiis et concupiscentia (de —)	44	42	
401	Opere monachorum (de —)	40	41	XII
386	Ordine (de —)	32	63	I
415	Origine animae (de —)	33	44	

418?	<i>Patientia</i> (de —)	40	41		XII
411	<i>Peccatorum meritis et remiss.</i> (de —)	44		IX	
415	<i>Perfectione iustitiae hom.</i> (de —)	44	42		
429	<i>Praedestinatione sanctorum</i> (de —)	44			VI
417	<i>Praesentia Dei</i> (de —)	33	57		
415	<i>Priscill. et origen.</i> (contra —)	42			
394	<i>Psalmus contra partem Donati</i>	43	51		
399	<i>Quaestiones Evangeliorum</i>	35			
420	<i>Quaestiones in Heptateuchum</i>	34		33	
400/410	<i>Quaestiones in Matthaeum</i>	35			
408	<i>Quaestiones contra paganos</i>	33	34		
388/395	<i>Quaestionibus LXXXIII</i> (de div. —)	40			
395	<i>Quaest. ad Simpl.</i> (de div. —)	40			IX
425	<i>Quaest. Dulcitii</i> (de VIII —)	40			
?	<i>Quaest. ex Vet. Test.</i> (de VIII —)	35		33	
388	<i>Quantitate animae</i> (de —)	32			III
?	<i>Regula sancti Augustini</i>	32			
426/427	<i>Retractationes</i>	32	36		
401	<i>Sancta virginitate</i> (de —)	40	41		XII
394	<i>Sermone Domini in monte</i> (de —)	34		35	XII
419	<i>Sermonem arianorum</i> (contra —)	42			
	<i>Sermones</i>	38-39		41	VII, X
399	<i>Secundinum</i> (contra —)	42	25		
415	<i>Sententia Iacobi</i> (de —)	33			
386/387	<i>Soliloquia</i>	32			I
412	<i>Spiritu et littera</i> (de —)	44	60		VI
413	<i>Tract. in Ioan. Epist. ad parthos</i>	35			XVIII
413/418	<i>Tract. in Ioannis Evangelium</i>	35		36	XIII-XIV
399/419	<i>Trinitate</i> (de —)	42		50	V
411	<i>Unico baptimo</i> (de —)	43	53		
405	<i>Unitate Ecclesiae</i> (de —)	43	52		IV
410	<i>Urbis excitio</i> (de —)	40		46	
392	<i>Utilitate credendi</i> (de —)	42	25		IV
399/405	<i>Utilitate ieiunii</i> (de —)	40		46	

391	Vera regione (de —)	34	32	IV
413	Videndo Deo (de —)	33	44	

(PL = *Patrología Latina*, de Ligne; CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*; CCL = *Corpus Christianorum. Series Latina*; BAC = Obras de San Agustín, en la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid).

3. Doctrina

San Agustín es uno de esos ejemplos típicos de la historia de la filosofía, incapaz de ser sintetizados, dada la complejidad y la evolución continua a que sometió su mente. Toda su vida fue un constante peregrinar en búsqueda de lo que llamamos *verdad*, sin que llegase personalmente a saber a ciencia cierta en qué consiste; como tampoco nosotros. A lo largo de sus años su visión de las cosas fue adquiriendo nuevos matices, nuevas formas. Fue desinteresándose de un sin número de detalles para preocuparse por otros. Todo problema nuevo le afectó, incluso dejándole perplejo muchos de ellos, frente a los cuales no supo qué postura tomar. En él todo está amazacotado e impreciso las más de las veces. Pierden su tiempo quienes intenten esquematizarlo, con la intención de darnos una exposición sistemática de su doctrina. Agustín no llegó nunca a un sistema unitario. No es fácil tampoco acudir al criterio cronológico para darnos lo que pudieran ser las diversas etapas evolutivas de su pensamiento. Faltan demasiados elementos. Están los textos excesivamente viciados como para poder precisarlo. Tal vez, no obstante, conozcamos hoy mejor a San Agustín que él se conociera a sí mismo, al ser posteriormente desarrolladas, por la reflexión filosófica, las intuiciones que tuvo, evidenciando lo que virtualmente contenían.

Cuanto aquí podamos decir debe ser tomado a modo de hitos y de eslabones, no siempre entrecruzados. Quien desee conocerle un poco mejor no tendrá otro remedio que acudir a sus textos, para completar en ellos la visión que de él hacemos: imperfecta, troncada y a la vez deformada.

3.1. San Agustín y la cultura antigua

Hace años que Angel C. Vega sistematizaba en diez puntos lo que podría ser el pensamiento filosófico de San Agustín: 1.º demuestra una actitud benévola y utilitarista frente a la filosofía antigua; 2.º aprovecha cuantos elementos puede y son aprovechables de cualquier filosofía, sea cual fuere su origen y escuela; 3.º parte, no obstante, de la fe como criterio valorativo de las verdades y escuelas; 4.º la fe es al mismo tiempo principio formal de unidad; 5.º es también la fe,

fuentes de conocimiento racional; 6.º la razón, por su parte, necesita ser ilustrada por la fe; 7.º pero se da una armonía entre ciencia y fe; 8.º aunque haya una subordinación necesaria de la primera a la segunda; 9.º unas diferencias mutuas, y 10.º un valor y autoridad propia de cada una de ellas.¹

Aunque no vamos a seguir sus criterios, es forzoso tocar algunos de sus puntos, no tanto por su valor y contenido, hoy cuestionado, como por la repercusión que posteriormente tuvieron.

Si comparamos el pensamiento de Agustín con el de su contemporáneo y amigo San Jerónimo, observaremos que hay entre ellos una sensible diferencia frente a la cultura antigua. Mientras el obispo de Hipona es citado como defensor de aquélla, el solitario de Belén va a ser considerado como el padre del antihumanismo, como más tarde veremos.

Agustín se preguntará en más de una ocasión si Platón y los antiguos filósofos no llegarían a conocer las Sagradas Escrituras, dado que sus doctrinas coinciden a menudo con ellas;² aunque, a renglón seguido, añadirá que las Escrituras no están para darnos el conocimiento de las cosas sino normas de conducta moral. «Dios no nos envió el Espíritu Santo, dirá, para enseñarnos el curso del sol y de la luna; porque quiso hacernos cristianos, no matemáticos».³ Y en otro lugar: «El espíritu de Dios, que hablaba por boca de los autores sagrados, no quiso enseñar a los hombres esas cosas, que nada habían de servirle para su salvación».⁴ Somos nosotros quienes hemos de descubrir la verdad oculta en las cosas.⁵ ¡Lástima que tantos intelectuales creyentes durante siglos hayan olvidado este sabio consejo!

Agustín se dio cuenta de la afinidad que hay entre ciertas ideas profesadas por los filósofos griegos y los profetas del pueblo de Israel. Entre Platón y Moisés, por ejemplo.⁶ En algún momento llegó incluso a pensar que Platón y el profeta Jeremías fueron contemporáneos,⁷ y aunque se retractará al darse cuenta de su fallo histórico,⁸ mantendrá, no obstante, la substancia del hecho.

Para explicar esta coincidencia y afinidad ideológica, Agustín acudirá a una doble hipótesis: o bien los antiguos filósofos conocieron las Sagradas Escrituras,

1. A. C. Vega, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, Obras de S. Agustín, BAC, t. II, Madrid, 1946, p. 74.

2. *De doct. christ.*, II, 28, 43; *De civ. Dei*, VIII, 11-12.

3. *De actis cum Felice Maniquaeo*, I, 1: PL 49, 525.

4. *De Genesis ad litteram*, II, 9, 20: PL 34, 270.

5. *De civ. Dei*, XII, 15.

6. *Idem.*, VIII, 11.

7. *De doct. christ.*, II, 28, 45.

8. *Retract.*, II, 4, 2.

o tuvieron una ilustración especial de Dios.⁹ Para el obispo de Hipona los profetas fueron siempre anteriores a los griegos.¹⁰ El cristianismo, por tanto, no tomó sus ritos y dogmas de éstos, sino de aquéllas, dirá.

Esta admiración que profesa por la cultura antigua le lleva a aconsejar a sus fieles cristianos el que se apropien de cuanto positivo encuentren en todos los hombres, sectas y filósofos. La verdad no es patrimonio exclusivo de nadie sino de quienes vayan tropezando con ella. A lo largo de la historia humana ésta ha ido dándose a conocer a muchos, de mil modos y por caminos distintos. Los textos que pueden aducirse son muchos, ya recordados por J. de Ghellinck^{10bis} a propósito de la interpretación alegórica que hace de *Exod. 3, 22 y 11, 35*. Es de rigor recordar aquí el más célebre de todos ellos: «Las cosas que han escrito los filósofos, particularmente los platónicos, si son verdaderas y conforme a nuestra fe, no sólo no deben ser temidas, sino que debemos arrebatarlas como injustos poseedores para convertirlas en nuestro provecho. Porque, así como el pueblo judío, al salir de Egipto, arrebató a sus moradores, no por autoridad propia, sino por orden de Dios, los ídolos y ricos tesoros, los vasos y ornamentos de oro y plata, y preciosas vestiduras a pesar de ser esto cosa abominable y detestable para ellos, con el fin de consagrarlos a uso mejor, en cambio del mal que habían recibido de los egipcios; así debemos hacer nosotros con la doctrina de los gentiles, que si bien contienen ficciones supersticiosas y gran bagaje de cosas inútiles, que cada cual de nosotros debe, al salir de la sociedad pagana, despreciar y abominar, encierran también conocimientos útiles para el esclarecimiento de la verdad, excelentes reglas de conductas y preceptos acerca del culto del Dios único».¹¹

Sin duda es aquí, a partir de San Agustín, cuando surge en la Iglesia la manía deformadora de leer los textos del pasado, no para saber lo que pudieron decir o pensar, sino para ver qué elementos podrían ser asimilados dentro de sus propios intereses. Tendremos ocasión de verlo con más detalle al hablar de la entrada de Aristóteles en Occidente.

El cristianismo, volverá a decir Agustín, debe aprovecharse de cuantas verdades hayan expresado los filósofos antiguos;¹² pues, no hay doctrina o escuela filosófica que no haya en ella algún ribete de verdad.¹³ La verdad es una, y es ella

9. *De civ. Dei*, VIII,12.

10. *Idem.*, XVIII,37.

10 bis. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2 éd., Paris, 1948, pp. 94-95.

11. *De doc. christ.*, II,40.

12. *Idem.*, II,38.

13. *Quaest. in Evang.*, II,40; PL 35, 1354.

quien ilustra a las *almas santas*, aunque siendo éstas muchas, muchas son también las verdades.¹⁴

En el *De civitate Dei*¹⁵ se hace eco de la sentencia del Apóstol que manda guardarse de la «filosofía según los elementos de este mundo». Ante los ojos del obispo de Hipona el texto no quiere decir que el cristianismo tenga que despreciar y condenar el cultivo de la filosofía; el propio San Pablo demuestra haber conocido y leído a los filósofos y poetas al citarlos. Condena a aquellos, que habiendo conocido a Dios, no siguen ni practican su doctrina.

En las *Confesiones*,¹⁶ libro de autoconfesión ideológica, podemos ver la serie de verdades que él aprendió personalmente de los platónicos, así como las que éstos no le dieron y le enseñaron, en cambio, los cristianos. El cristianismo es para Agustín también una secta filosófica.

Entusiasta del platonismo, es éste quien le conduce al cristianismo, sin abandonar por ello a aquél. Agustín es, por otro lado, uno de los principales responsables de platonizar el cristianismo, como Tomás de Aquino será de aristotelizarlo; y ambos, en último término, responsables también de las deformaciones que ello haya supuesto. Agustín, platónico (tal vez tendríamos que decir para ser más preciso *neoplatónico*, Plotino es el autor más leído), aconseja a quienes se profesan tales, que, no tendrían dificultad alguna en hacerse cristianos; les bastaría con modificar pequeñas cosas y cambiar algunos dogmas.¹⁷ El libro VIII de *La Ciudad de Dios* está dedicado a demostrar prácticamente cómo los platónicos fueron iluminados de manera especial por Dios al redactar sus escritos, de forma que, con sólo mudar cuatro cosas podrían pasar por cristianos.¹⁸

Este optimismo manifiesto nos tendría que hacer pensar, por otro lado, si Agustín no habrá sido más platónico que cristiano, o si fue tan cristiano como platónico. A la hora de comenzar el cristianismo a cobrar cuerpo de doctrina, y a sintetizarse ideológicamente, Agustín y el platonismo son los dos principales responsables. El cristianismo, en sus orígenes, no tuvo una visión sistemática del mundo, pero a medida que la fue adquiriendo encontró en el platonismo cuanto necesitaba, siendo Agustín su cabeza sistematizadora. Aún hoy su doctrina es una simbiosis entre Platón, Aristóteles y su propia tradición hebrea.

14. In Ps. XI, v. 2: PL 36, 138.

15. *De civ. Dei*, VIII,10,3.

16. VII,9,13-15; VII,21,27; VI,5,8.

17. *De civ. Dei*, XIX,19,1.

18. *De vera relig.* I,4.

3.2. *La revelación como filosofía*

Agustín no es un ecléctico. Acepta, sí, la verdad allí donde está; pero antes la somete a un examen valorativo. ¿Qué criterio va a emplear para ello? No puede servirle la razón humana, falible en sí misma. Esta es insuficiente para garantizar la bondad de un sistema con exclusión condenatoria de los demás.¹⁹ No se puede juzgar la razón por la razón. Si no está segura de la veracidad de sus raciocinios, ¿cómo lo puede estar de sus conclusiones? Hay que buscar una razón por encima de la razón misma, y ésta sólo está en la autoridad de Dios que revela por las Escrituras.²⁰

La revelación no es únicamente el principio valorativo de las verdades descubiertas por la razón, es también principio de unidad sistemática. A diferencia de Platón, para Agustín una ciudad gobernada por filósofos sería forzosamente un desorden, un caos.²¹ ¿Cómo puede reinar la paz, si todos se creen con idénticos derechos y con la misma autoridad; si nadie se cree obligado a ceder en sus opiniones en favor de una escuela o filósofo determinado? ¿Qué autoridad pueden tener quienes en privado defienden una cosa y en pública otra?²² De ahí, que el principio de autoridad tenga que ser de orden superior. Sólo Dios, suprema autoridad, puede ser garantía de la autoridad inferior.

La verdad es, por lo mismo, una y eterna, pura e indivisible. Profesar una en el orden religioso y otra en el intelectual, es afirmar la incertidumbre de ambas.²³ Nuestra filosofía, dirá, la única y verdadera filosofía,²⁴ no debe hacer otra cosa que afianzarse en la unidad de la altísima verdad.²⁵

En la perspectiva agustiniana la fe no está, sin embargo, para ilustrar sino para curar. Es un auxilio de la razón.²⁶ La fe o revelación es una cura de la razón; está para sanar sus deficiencias, para suplir sus insuficiencias.²⁷ Aquí estriba, para Agustín, la gran distancia que separa al filósofo griego del cristiano. Al filósofo griego le faltó la fe y, por lo mismo, la cura ilustrativa que ésta proporciona. Sólo

19. *De civ. Dei*, XVIII,41,2; cf. *Confesiones* VI,5,8.

20. *De civ. Dei*, XIX,14.

21. *Idem.*, XVIII,41,2.

22. *Idem.*, VIII,12; *De vera rel.*, 1,1.

23. *De vera rel.*, I,5.

24. *Contra Julianum*, IV,14; *De civ. Dei*, VIII,2.

25. *De ordine*, II,18,47.

26. *Sermo* 248,3; *Sermo* 190,2,2.

27. *Enarrationes in Ps.* 118,3; *Soliloquia* I,6,12-13; 7,14; 8,15; 14,24-26; *De Trinitate* I,2,4; IV, 18,24.

trabajó iluminado por la luz de su propia razón.²⁸ El filósofo cristiano, en cambio, para quien la verdad no es más que una e indivisible, trabaja guiado por la fe y por la razón. Como tal, no debe separar nunca estos dos principios del conocimiento, ni seguir el tortuoso camino de la razón a la fe, sino llevar el de la fe a la razón.²⁹

Es la conclusión a la que llega después de haber pasado por el maniqueísmo y reflexionado sobre el neoplatonismo. Agustín sabe que la filosofía antigua acentuó la búsqueda de cuál podía ser el fin del hombre, su bien supremo (*beatitudo*). Indagó, buscó cómo llegar a conocerlo y poseerlo siendo sabio, adquiriendo la *sapientia*, y siendo feliz, la *beata vita*.

Agustín, conocedor como pocos del pasado (La *Ciudad de Dios* es la más completa historia de la filosofía antigua escrita por aquellos días), no busca ni indaga las verdades propias de la *ciencia*, sino la verdad de la *sapientia*. Dos temas tienen sólo cabida en su búsqueda: Dios y el alma.³⁰ En los *Soliloquios* (diálogos consigo mismo) la razón le pregunta a San Agustín:

«La razón —¿Qué es, pues, lo que quiere saber? Resúmelo en pocas palabras.

Agustín —Quiero conocer a Dios y al alma.

La razón —¿Nada más?

Agustín —Nada más».^{30b}

No le interesan los temas empíricos. La filosofía para él está centrada en conocer qué es el hombre, cuál puede ser su fin, y en cómo llegar a ser hombre.

A diferencia del mundo griego, la filosofía para él no comienza en la *admiración* sino en el ansia de felicidad que el hombre posee y tiene.³¹ Y, porque así es, debe averiguar cuál es el camino que ha de llevarle a poseerla.

En un principio pensó poder llegar a ella, creyendo sólo en lo que le dictaba la luz de la razón, conforme sostenía por aquél entonces el maniqueísmo, en cuya filosofía militó por espacio de nueve años.³² Durante ese período Agustín no concibió otra realidad que la estrictamente material.³³ Nada para él existía que no

28. *De civ. Dei* XVIII,41,1.

29. *Tractatus XXIX in Joan*, 6.

30. *De ord.*, II,18,47: PL 32,1017.

30 b. *Sol.*, I,2,7: PL 32, 872; cf. *Sol.* II,1,1.

31. *Sermo* 150,3,4: PL 38,809.

32. *De beata vita* I,4; *De util. creat.*, I,2.

33. *Conf.*, VI,3,4; cf. VII,1,1-2.

fuese corporal;³⁴ incluso el mismo Dios, que concibió como un cuerpo lúcido e inmenso.³⁵

A medida que poco a poco fue descubriendo la inconsistencia del maniqueísmo pasa por un período de incertidumbre, de marcado corte escéptico, que terminará llevándole al neoplatonismo, el cual le enseñará la existencia de realidades no físicas, y que lo real inteligible (inmutable) es más real que lo real cuanto.³⁶ Es en el neoplatonismo en donde conoce que Dios es la verdad, verdad inmutable, y que el hombre no es sino un ser para Dios. Pero, no acaba de resolverle el problema moral que se le plantea; esto es, el camino que ha de llevarle a Dios, fin supremo del hombre.³⁷ Es entonces cuando se da cuenta que el camino a seguir es el inverso al seguido en la época maniquea. No cabe *entender para creer*, sino *creer para entender*. En el tratado *Contra Académicos* nos dará a conocer su nuevo programa filosófico.³⁸ En su opinión, no hay ninguna diferencia esencial entre filosofía y teología. «Nosotros, los cristianos, creemos y enseñamos, y hasta hacemos depender de ello nuestra salvación, que la Filosofía, esto es, la aspiración a la verdad (*sapientiae studium*) y la religión no son distintas una de otra».^{38b}

3.3. «Nisi credideritis, non intelligetis»

El primer paso a dar para llegar a la verdad, no está en la razón, sino en la fe.³⁹ La lectura del texto de *Isaías 7, 9*, según la versión de los Setenta, le servirá de punto de partida para su nueva filosofía: «*crede ut intelligas*».⁴⁰ ¿*Quieres entender?* Se pregunta en varias ocasiones. *Cree*.⁴¹ La fe precede a la razón.⁴² No bus-

34. *Idem.*, V,10,19.

35. *Idem.*, IV,16,31; cf. V,10,19; VII,1,2.

36. *Idem.*, VII,10,16; cf. *De civ. Dei* VIII,6.

37. *Idem.*, VII,10,16.

38. *Contra Academicos*, III,20,43.

38bis. *De vera religione*, 5.

39. *De util. credendi* 12,26; *De lib. arbitrio* II,2,5; *De mor. Eccl.*, I,2,3.

40. *Sermo* 43,9; *En. in ps.* 118, *sermo* 18,3; *Q. sep. in Mt.* 14,4; *In Joan. ev. tract.*, 29,6. Puede leerse el artículo de Antonio Arostegui, «Interpretación agustiniana del «nisi credideritis, non intelligetis», en: *Revista de filosofía*, 24 (1965), 277-283.

41. *In Joan. ev. tract.* 29,7,6; *De lib. arb.*, II,11,6.

42. *Ep.* 120,1,1.

ques entender para creer, sino creer para entender.⁴³ La fe es el camino para entender; la intelección el premio de la fe.⁴⁴

No vaya a pensarse que San Agustín propugne una fe ciega y estúpida. Con anterioridad al acto mismo de fe tiene que darse un cierto ejercicio de la razón.⁴⁵ ¡No sé qué dirá la teología, según esto, de aquellos creyentes que se proclaman tales y continúan ignorando lo más elemental de los enunciados dogmáticos! En la perspectiva agustiniana es necesario examinar con la razón, antes de creer, las garantías que ofrece el testigo, los motivos de credibilidad, para que pueda darse un acto de fe razonable.⁴⁶ Anterior al acto de fe, y como preparación del mismo, debe darse una etapa racional.⁴⁷ La razón, en esta perspectiva, debe anteceder a la fe, acompañarla y seguirla. Nadie puede creer si antes no sabe lo que debe creer. Cuantas cosas son creídas, lo son por la razón que las previene. ¿Qué otra cosa es creer, se pregunta, sino pensar con pensamiento? No todo el que piensa cree; pero sí, todo el que cree, piensa, y creyendo piensa y pensando cree.⁴⁸ En el *Comentario al Salmo 118* escribe: «Nemo possit credere in Deum, nisi aliquid intelligat».⁴⁹ Y en la *Epístola 120* volverá a decir: «Si la razón pide que para llegar a la inteligencia de ciertas verdades, la fe precede a esta facultad, debemos también concluir que, por pequeña que sea la razón que nos lo persuade, ésta debe a su vez preceder a la fe».⁵⁰

El filósofo cristiano no puede contentarse con creer sencillamente; debe esforzarse por entender las verdades de fe y, en cuanto pueda, ilustrarlas con la luz de la razón.⁵¹ Todo hombre, por el hecho de ser tal, apetece naturalmente el saber, aún en las cosas mismas que son objeto de fe.⁵² Agustín se convierte aquí en apologeta y sale en defensa de la Iglesia, defendiéndola contra los que la acusan de desdeñar el saber: «Muy lejos de mi pensar, que la fe nos excusa de buscar y exigir la razón de las verdades que creemos, cuando en modo alguno podríamos creer, si no tuviéramos almas racionales». Si así fuera, no nos mandaría el Prín-

43. *In Joan ev. tract.*, 29,7,6.

44. *Sermo* 126,1,1.

45. *Sermo* 43,9.

46. *De vera rel.*, 25,45; *Ep.*, 147,2,7.

47. *Ep.* 120,1,3. Otros textos han sido recogidos por E. Portalie, «Priorité de la raison et de la foi sous divers aspects». en: DTC., *Saint Augustin*, col. 2338-2339.

48. *De praedestinatione Sanctorum*, 2,5.

49. *Enarrationes*, Ps. 118, sermo 18,3.

50. *Ep.* 120,1,3.

51. *Ep.* 120,1,2.

52. *De libero arbitrio* II,2,5.

cipe de los Apóstoles estar siempre dispuesto a dar razón de nuestra fe a cuantos nos la pidan, lo mismo a los infieles que no la conocen, que a los fieles que quieren entenderla.⁵³ La fe da una luz especial para ver con claridad y certeza las cosas que no pueden aún comprenderse.⁵⁴

Todas las verdades de fe pueden presentárenos de dos modos: o inteligibles de suyo, o enteramente incomprensibles. A las primeras hemos de esforzarnos por entenderlas; las segundas explicarlas y aclararlas cuanto podamos.⁵⁵ Quien se contente únicamente con creer, porque no implica ningún esfuerzo, por ser lo más sencillo (*nullus labor*), lo menos laborioso,⁵⁶ y no busca la razón de las verdades inteligibles, éste tal ignora totalmente los destinos de la fe y las exigencias, prerrogativas de la razón.⁵⁷ La fe sencilla es para las masas, multitud indocta que no puede hacer otra cosa.⁵⁸ Pero el hombre sabio debe ir más allá, aportar algo de su parte, para que su asentimiento, siendo en parte consciente, sea más firme.⁵⁹ La *Carta 120* que dirige a Consencio, después de haberle hecho ver su error, termina diciéndole: «Haec dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohortet ad quan. ratio vera perducit et cui fides animum praeparat».⁶⁰

3.4. «*Si non potes intelligere, crede ut intelligas*»

La razón debe, finalmente, seguir a la fe. Como quiera que la razón humana está hecha para ver la verdad y gozarse en su contemplación, la fe, siendo por naturaleza oscura, no puede ser el término definitivo de la inteligencia. La fe es un medio, no un fin; medio necesario pero que, como tal, desaparecerá algún día para dejar el campo a la inteligencia.⁶¹ La fe no se merece; es el acto meritorio propuesto por Dios para conseguirlo.⁶² La fe es grado, la inteligencia término.⁶³ La fe busca, la inteligencia halla.⁶⁴ Mientras vivimos poseemos la fe, creemos lo

53. *Ep. 120,1,4.*

54. *Ep. 120,2,8.*

55. *De utilitate credendi*, 7,14; *De lib. arb.*, III,21,60; *In Jn.*, tract. 39,8,3.

56. *De quantitate animae* 7,12.

57. *Ep. 120,2,8.*

58. *De quantitate animae*, 7,12; *De ordine* II,9,26-27.

59. Cf. *Ep. 120,1*; *De Trinitate* XIV,1,3.

60. *Ep. 120,11,6.*

61. *Sermo 118,1,1*; *De libero arbitrio* I,2,4; *De Trinitate* IV,18,24; *Sermo 92,7,8.*

62. *In Jn.*, tract., 48,1; tract. 29,6.

63. *Sermo 126*, 1,1-2; 2,3.

64. *De Trinitate*, XV,2,2.

que no vemos para merecer lo que creemos.⁶⁵ Camina por la fe y llegarás a la realidad.⁶⁶ Los que se obstinan en no creer, permanecerán indoctos.⁶⁷ Si quieres entender, cree,⁶⁸ porque la fe es el único medio para llegar a la comprensión adecuada de la verdad.⁶⁹

En conclusión: para San Agustín la ciencia y la fe, la razón y la autoridad son dos términos que se reclaman y compenetran mutuamente. La primera sin la segunda está expuesta a extraviarse y sucumbir; la segunda sin la primera se basta a sí misma, pero no satisface nuestra pasión de comprender. Ambas juntas constituyen el criterio ideal de la ciencia⁷⁰ o *filosofía cristiana*, como viene llamándose en determinados círculos religiosos, que desde luego no compartimos, porque pensamos que todo ello nada tiene que ver con lo que se entiende modernamente por filosofía.

3.5. *Philosophia ancilla Theologiae*

P. L. Landsberg escribió un día en su obra *La Edad Media y nosotros*: «Desde San Agustín la filosofía sólo existe como *ancilla fidei*, servidora de la fe».⁷¹ La expresión es justa limitándola al mundo medieval, del que hemos de decir que, la filosofía de la Edad Media es la teología. En el *De vera religione* Agustín nos dirá que la filosofía no es distinta de la religión; y en la *Epístola 140* la filosofía queda subordinada a ella como el medio a su fin.⁷² En toda una serie de pasajes nos hablará de cierta servidumbre de la razón a la fe.⁷³ Por otro lado, insistirá con excesiva frecuencia en la unión íntima que debe haber entre la ciencia y la fe, y más aún en la necesaria subordinación de aquella a ésta; pero, unión y subordinación no implican identificación de elementos, ni menos servilismo. «Doble es el camino que seguimos para llegar a la verdad, cuando la obscuridad de las

65. *Sermo* 126,1,1.

66. *Sermo* 86,1.

67. *Sermo* 149,6.

68. *Sermo* 38,2,3-5.

69. *Sermo* 118,1,1.

70. *Enn. in Ps. 118*, sermo 18, 4.

71. P. L. Landsberg, *La edad media y nosotros*, Madrid, Revista de Occidente, 1925, p. 72.

72. *Ep.* 140.

73. *Ep. 167 ad Hieronimum*, 3,11; *Enchiridium fidei* 9,3; *De civ. Dei* IX,15; *Enn. in Ps. 142,5*; *Ps. 118*, sermo 17,2; *Contra Faustum*, XI,5.

cosas nos la oculta: la razón y la autoridad». ⁷⁴ Y en otro lugar: «De dos modos somos conducidos forzosamente a la ciencia: o por la autoridad o por la razón. ⁷⁵ Una cosa es creer al testimonio de la autoridad, otra al de la razón. ⁷⁶ Fe y razón son colocadas por Agustín en el mismo plano cuando la evidencia asiste a ambas. ⁷⁷ En la *carta 120* a Consencio podemos leer: «Lejos de nosotros pensar que Dios detesta en nosotros aquello que hay de más excelente y nos distingue de los brutos... Si hemos de guardarnos y abominar de alguna razón, no es de la verdadera, sino de la falsa, que nos aparta de la verdad... Porque así como no debemos evitar todo discurso, porque haya falsos discursos, tampoco porque haya falsas razones, debes evitar toda razón... *Intellectum valde ama*: ama la razón; porque, aún las mismas Escrituras, que nos aconsejan la fe antes de la razón, no podrán ser útiles, si no las entendieres rectamente». ⁷⁸ En la obra titulada *Contra la «Epístola de Manés»*, llamada más corrientemente *Del Fundamento*, en la que se acusaba al catolicismo de fideísta y enemigo de la razón, pues fe y razón se excluyen entre sí, Agustín llegará a afirmar: «Prestadme una verdad manifiesta, que no deje lugar a duda, en contra de las propuestas por la fe, y yo abandonaré éstas por aquélla». ⁷⁹

Es San Agustín el principal responsable de esa visión teológica que caracteriza todo el pensamiento medieval, quien estructuró y puso los fundamentos ideológicos en los que han bebido generaciones enteras. La fuerza del pensamiento unitario del mundo medieval, o las falacias en que el pueblo fue educado, partieron de este argelino romanizado.

3.6. *Filosofía y felicidad*

Si, como dijimos, el fin de la filosofía es la búsqueda de la felicidad, para llegar al conocimiento de la verdad es necesario vivir bien; y para vivir bien es necesario pensar bien. Tal sería, en síntesis, el viejo consejo socrático, modernamente apropiado por M. Blondel. ⁸⁰

74. *De ordine* II,5,16.

75. *Ibid.*, 9,26.

76. *De quantitate animae* 7,12; cfr. *De Trinitate* II, proem., 1; *Ep.* 117,3,8.

77. *Ep.* 147, proem., 2.

78. *Ep.* 120 *ad Consentium*, 1,3-6; 3,13-14.

79. *Ep. de Fundamento* 4,5.

80. M. Blondel, *Lettres philosophiques*, París, 1961, p. 13: «Il demeure vrai de dire que pour bien agir, il faut bien penser; il est encore plus vrai peut-être de dire que pour bien penser, il faut bien agir.»

En la perspectiva agustiniana volverá a reaparecer el mismo círculo clásico, pero con una connotación de tipo mística y no temporal como fue para el mundo griego. En la perspectiva de San Agustín es amando como conozco y es conociendo como amo. No estaría lejos, aunque en una perspectiva muy diferente de las tesis sobre la teoría y la praxis. La teoría depende de la praxis, y ésta nos da aquélla. Para San Agustín el conocimiento depende de la buena voluntad. Porque primero el filósofo cree, y posee la fe, hay en él un acto de buena voluntad que le lleva a amar. A más amor, más conocimiento, porque la verdad más se le revela y manifiesta. Pero, a más conocimiento mayor es también la adhesión amorosa a la verdad amada. Así, el fin de esta filosofía tiene que terminar en la *mística*. El filósofo cristiano, si quiere ser consecuente con sus principios de fe, terminará siendo místico; no podrá escapar del campo de la teología. Es el final al que nos lleva el pensamiento de san Agustín, si queremos ser honestos al exponerlo, y lo que le permite decir que, en definitiva, los pensadores antiguos no fueron plenamente filósofos; no fueron totalmente sabios.⁸¹ No alcanzaron la sabiduría (σοφία) ni la felicidad (ευδαιμονία). Algunos de ellos, como Platón o Plotino, conocieron la verdadera naturaleza de Dios y el fin del hombre,⁸² pero no llegaron a amarle, porque el *amor sui* les impidió conseguirlo.

No extrañe, por tanto, que aquellos pueblos marcados por una fe religiosa no hayan tenido filosofía sino grandes místicos. El creyente, si es consecuente con su fe religiosa, no buscará qué verdades puede llegar a saber sino, todo lo más, cómo puede llegar a asentir racionalmente aquéllo que cree; so pena de pensar por un lado y creer por otro. Postura posiblemente la más sensata, y la única viable si no quiere cuestionarse el problema de su propia fe religiosa.

3.7. Ideas ejemplares y creación del mundo

Entre las obras de Agustín hallamos una que lleva por título *De diversis quaestionibus* 83, compuesta, según las *Retractaciones* (I, 26), durante el período que va entre su vuelta a África y su elevación al episcopado, entre el 385 y el 395. En ella va dando una serie de contestaciones breves, de índole muy diversa, a temas distintos y problemáticos. Una de las cuestiones, la 46, está dedicada al tema de las ideas platónicas, al que se hace también una breve alusión en el *De civitate Dei* VII, 28. La cuestión es fundamental para comprender desde el punto de vista

81. *Sermo* 141,1.

82. *De Trinitate* XII,15,24.

académico cuanto hemos dicho hasta el presente y, a continuación, insinuaremos en torno al tema de la creación del mundo, tema netamente judeocristiano, y desde San Agustín comúnmente anotado en la historia de la filosofía.

Los historiadores de la ciencia no deberían olvidar nunca el esfuerzo que ha supuesto pasar de una explicación religiosa, mítica y teológica a una explicación científica. Posiblemente cueste más quitar la superstición que adquirir la cultura. Tal vez a la filosofía no le quede otro sentido que dar sentido a lo que los hombres comienzan haciendo al principio con poco sentido.

A diferencia del mundo griego, en el que los dioses estaban *dentro* del mundo, formando parte y unidad con él, para el mundo judeo-cristiano Dios está *fuera* del mundo, distinguiéndose y diferenciándose. Mientras para aquéllos, Dios y mundo fueron siempre eternos y su temporalidad nunca fue cuestionada, para los hebreo-cristianos sólo Dios es eterno. No así el mundo, hecho y creado por Él. Siendo honestos tendríamos que decir, no obstante, que el mundo judeo-cristiano no ha tenido una idea clara y uniforme sobre el tema. Afirmando por un lado la creación, la lectura del texto del *Génesis I, 1-2* nos haría pensar más en una ordenación o creación ornamental que en una producción *ex nihilo* en el sentido moderno de la palabra. Tierra, cielos y tinieblas serían los elementos a partir de los cuales Dios haría luego el mundo. El texto, por otro lado, del libro de la *Sabiduría XI, 18*: «Pues no era difícil a tu mano omnipotente, que creó el mundo de la materia informe, etc.», nos recordaría ciertamente el *Timeo* platónico. Sólo en *II Macabeos VII, 28* y *Hechos XVII, 24* es donde comenzará a contraponerse el principio de creación *ex nihilo* frente a otros sistemas filosóficos. De ellos parte sin duda Agustín, que intentará, por otro lado, exponer y comentar en una perspectiva platónica.

Si para Platón las ideas existen eternamente, éstas, para San Agustín, no se hallan en un lugar ignoto sino en la mente divina. Dios es el *local* donde las ideas moran. En Platón, el Demiurgo *creaba* el mundo sensible sirviéndose de las ideas, que tomaba como modelos ejemplares de su obra. En San Agustín, las ideas de todas las cosas posibles están precontenidas en la mente divina formando una identidad y consustancialidad con la misma esencia divina. Todo, los seres, presentes, pasados y futuros están preexistentes en las ideas divinas, que a su vez están en la mente de Dios como «el plan de un mueble es concebido por el carpintero antes de fabricarlo». ⁸³ Pero, ¿cómo pasan de la posibilidad a la existencia real?, ¿de una realidad como *idea* en la mente divina a una realidad *física* fuera de Dios? Agustín responderá simplemente: por la *creación*.

83. *De Genesi ad litt.*, V,29.

Crear es, en primer lugar, pasar a tener una *existencia cuanta*; dejar de tener una existencia como simple idea para tener una existencia como realidad física. Las cosas pasan a existir porque hay un principio eterno, Dios, que las hace posibles. Agustín, y con él la tradición judeo-cristiana, no afirman la negación absoluta del ser. Si así fuera el mundo no sería posible sino que, dada por supuesta la existencia de Dios como principio y garantía, el mundo pasa a ser por un acto suyo libre y totalmente voluntario. Pasar de la nada al ser significa aquí afirmar, frente al platonismo, que Dios no hizo el mundo sirviéndose de elemento alguno cósmico. Nos hallamos así ante un círculo cartesiano: Dios es la causa de la posibilidad mundana, y ésta a su vez la prueba de la existencia de Aquél.

Entiéndase bien, el mundo no ha sido creado porque Dios haya tenido necesidad de él, y se haya visto obligado a hacerlo⁸⁴ por sentirse aburrido de estar totalmente solo, o sintiese necesidad de demostrar ante alguien su poder infinito. No. Dios creó el mundo para que nosotros tuviésemos necesidad de Él. Lo creó por amor para comunicar a sus criaturas el bien que Él posee y tiene, haciéndolas partícipe, por otro lado, de sus propias perfecciones.⁸⁵

Lo creó *cuando* quiso y *como* quiso. Aquí, para Agustín, querer es crear. No lo creó *en* el tiempo sino *con* el tiempo, porque el tiempo para él comienza a existir cuando las cosas comienzan a ser. El tiempo lo hace la existencia de las cosas físicas. Porque las cosas existen, el tiempo también. El tiempo es la medida del movimiento, había dicho Aristóteles, de forma que aquél no podría darse, completará ahora Agustín, de no existir también las cosas mudables.⁸⁶

Dios lo creó todo a la vez (*simul*); pero la creación no se ha terminado aún. Dios continúa conservando las cosas en su ser, y gobernándolas mediante su providencia a través de los siglos. Al principio, cuando Él era y estaba solo, (¿qué hacía Dios, se pregunta Agustín, cuando sólo Él existía?)⁸⁷ creó la materia informe y caótica en la que depositó los *gérmenes* de los que irán saliendo las cosas y seres que posteriormente vayan apareciendo en el mundo, conforme al modo y tiempo

84. Entre otros han estudiado el tema: A. Fernández, «La evolución cosmológica y biológica según S. Agustín», en: *Religión y cultura*, 15 (1931), 215-237; J. M. Ibero, «Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología», en: *Miscellanea Comillas*, 1 (1943), 527-557.

85. Cf. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Agustín*, París, 1920, c. 3: «La vérité créatrice», pp. 110-155.

86. *De civ. Dei*, XI,6; cf. *Conf.* XI,14.

87. *De civ. Dei*, XII,12.

que previamente les fue señalado. La creación es así, para Agustín, simultánea y sucesiva.⁸⁸

La tesis platónica se entrecruza aquí con la teoría estoica de los *logoi spermatikoi*, que pudo haber leído en Plotino.⁸⁹ No es que las cosas salgan unas de otras por transformación biológica de las especies, como dirán más tarde los evolucionistas, sino que todas y cada una de las que puedan darse un día en el mundo tienen su propia *razón seminal* en la materia primitiva que Dios creó, de forma que al tiempo señalado, cuando se den las condiciones causales requeridas, aquéllas irán surgiendo de su propio gen⁹⁰ pero «por encima de este movimiento y curso de las cosas naturales el poder del Creador puede de todas estas cosas causar otras, las que están contenidas como en sus razones seminales; no, sin embargo, aquello para lo que no puso en las cosas mismas el que pudieran ser por Él transformadas».⁹¹

El universo es concebido así como una jerarquización, a distintos niveles, en donde los seres finitos participan del ser finito. La teología filosófica tendrá que precisar luego, para no caer en un panteísmo, en qué consiste esa participación limitada de los seres finitos del ser infinito. Quienes afirmen que las cosas existen porque participan del Ser divino se verán obligados a reflexionar sobre el tema para dejar clara, por un lado, la transcendencia de Dios, y, por otro, el grado y diversidad de participación de las cosas. La acusación de panteístas de que serán objeto muchos autores a lo largo de la historia proviene de la ambigüedad con que pudo ser expresada esta doctrina de la participación: la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (imparticipado); o como dirá Agustín: *ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum, ipsam veritatem*».⁹²

3.8. El alma humana, su origen y naturaleza

Expuesto en líneas generales el sentido de *creación* en San Agustín, éste se verá precisado a estudiar con detalle el tema del alma, que no parece encuadrar dentro del esquematismo que hemos señalado.

88. *De Gen. ad litt.*, VII,28,42; *De Trinitate*, II,9,16; *De Genesi contra manichaeos*, I,5,9; *Conf.*, XII,3.

89. *Enn.*, II,3,16-17.

90. *De Gen. ad litt.*, V,51, véase nota 84.

91. *De diversis quaest.* 83, q. 24; cf. *De Trinitate*, III,16.

92. *Conf.*, X,24,35.

Desde el Sócrates platónico, con quien se planteó el tema del alma como forma separada del cuerpo, la cultura occidental se encuentra ante el dilema de seguir defendiendo tal doctrina o negarla de lleno. Mientras unos se aferran en defenderla, otros la negarán obstinadamente. En ello estriba la diferencia entre ser o no ser creyente. Pienso personalmente que el tema del alma está íntimamente ligado al tema de Dios, de forma que no puede concebirse el uno sin el otro. No es que los hombres crean, sin más, en la existencia de Aquél, sino que, porque desean continuar existiendo más allá de la muerte postulan la existencia de Dios para que les inmortalice. Dios es la garantía de su inmortalidad. Es el ansia de pervivir más allá de la existencia humana lo que obliga a los hombres a creer en Dios. Ambos: Dios y el alma no son únicamente el campo de reflexión en el que centrará Agustín su filosofía, sino los goznes que directa o indirectamente están condicionando todo el pensamiento filosófico de Occidente hasta llegar a Marx.

La visión del hombre, como una unidad de alma y cuerpo, ha llegado a nuestros días a través de la cultura griega de quien la heredó el cristianismo. Es ajena al mundo hebreo hasta la denominación de Alejandro, hasta la versión de los Setenta. En la Biblia no se define al hombre desde el punto de vista filosófico: se limita a ponerle en comunicación con Dios, de quien depende íntegramente. Un ser vivo es para los hebreos un *alma viva*, y un muerto *alma muerta*. (Num. VI, 6; Lev. XXI, 11). El cristianismo, formado del cruce de dos culturas, la griega y la hebrea, no es sino una síntesis de ambas. Del platonismo y del estoicismo aceptaría la filosofía; del judaísmo la moral.

En los días de Agustín, el cristianismo no tenía aún una idea clara sobre el tema del origen y naturaleza del alma humana. Es por entonces cuando comienza a perfilarse su doctrina sin llegar a concretarla. El propio Agustín morirá con la duda de no saber qué postura tomar. Mientras su amigo Jerónimo defiende por primera vez en la historia del cristianismo la tesis de que las almas son creadas por Dios e infundidas por Él en los cuerpos engendrados por los hombres, Agustín se siente en presencia de un misterio profundo e insoluble. Misterio que compartirán con él los escritores de los siglos V al VII.⁹³

Agustín, después de haber defendido la preexistencia de las almas a la manera de los pitagóricos, pasará a sostener el *traducianismo* o tesis, según la cual, tanto el cuerpo como el alma son engendrados y transmitidos por los padres.⁹⁴ La firme

93. Cf. L. Robles, «El origen y la espiritualidad del alma: San Isidoro de Sevilla, San Agustín y la cuestión priscilianista», en: *Escritos del Vedat* (Torrente-Valencia), 1 (1971), 407-488.

94. *De quantitate animae*, 1,1; 20,34.

adhesión de Jerónimo al *creacionismo*, cuya autoridad como exégeta respeta, le hace dudar al final de todo. En varias ocasiones se plantea el tema del alma, bien voluntariamente, o con ocasión de la demanda de un amigo. En síntesis, podemos decir que su doctrina quedó en líneas generales en estos términos: el alma no es coeterna con Dios,⁹⁵ como habían sostenido los platónicos, sino temporal por haber sido creada en el tiempo.⁹⁶ Dios creó directamente el alma de los primeros padres. En cuanto al alma de los demás hombres sólo cabe decir lo siguiente: Primero, las almas no existen con anterioridad a la unión con el cuerpo.⁹⁷ Segundo, Dios es quien las crea.⁹⁸ Pero, ¿cómo? ¿las creó separadamente? ¿las va creando individualmente una a una para infundirlas en cada hombre que nace, o las creó todas en el primer hombre Adán, del que irán transmitiéndose por el acto de la generación? Tercero, aunque el alma de la madre puede imprimir en el alma del hijo algunas *cualidades* o características, es Dios quien le da el ser.⁹⁹

La duda que Agustín siente ante el problema del origen del alma no es de carácter filosófico sino teológico. Su creencia en el dogma católico del pecado original le hizo vacilar en el tema. ¿Cómo, se pregunta, se propaga el pecado original? ¿A través del acto de la generación, a través del cuerpo, o a través del alma? Con tal de que se salve el dogma de la transmisión del pecado original, Agustín no tiene inconveniente en sostener la tesis de Jerónimo según la cual Dios crea cada alma para cada cuerpo;¹⁰⁰ pero le resulta difícil poder aceptarla a tenor también de la lectura bíblica del *Génesis* en donde se dice que Dios terminó de obrar en el sexto día. ¿Cómo, se pregunta, terminó y continúa creando todos los días?

Hoy, después de quince siglos la Iglesia católica no ha sabido ir más lejos. Defiende, por un lado, la tesis de Jerónimo, pero no sabe, como Agustín, cuándo el alma es infundida por Dios en el cuerpo que engendran los hombres. No sabe qué papel desempeña una vez unida al cuerpo; ni cuál es su destino al separarse. Sus tesis son tan sibilínicas e imprecisas como lo fueron en el siglo IV.

En cambio, hemos de decir que la continua reflexión sobre el misterio de la *Encarnación del Verbo*, nacimiento de Cristo, obligó a los cristianos a sacralizar la carne y ensalzar el cuerpo humano. La esperanza de la futura resurrección, por otro lado, les revelará también su excelsitud y dignidad. Si éste ha de resucitar, se-

95. *De civ. Dei*, X,31; XII,23; XIII,24.

96. *Idem.*, XI,4.

97. *Idem.*, XII,14; XII,21; XII,27; XIV,5; X,23.

98. *Idem.*, X,15; XVII,5.

99. *Idem.*, XII,25; X,15.

100. *Ep. ad Optatum de Milevi*: PL 33,731.

gún el dogma católico, merece un tratamiento celeste, por depresivo y humillante que resulte a veces su compañía.¹⁰¹ Tal será la conclusión a la que va a llegar Agustín, separándose aquí de las tesis pitagóricas del *soma*, *sema*, o concepción del cuerpo como sepulcro del alma.

¿Qué es este cuerpo —esta carne en expresión literal? No debemos despreciarlo. ¿Por qué?, se pregunta. Porque es heno, pero será oro. No despreciéis por tanto el heno que ha de convertirse en oro.¹⁰² Agustín se admirará de la grandeza de la carne; no puede ser mala, porque el cuerpo es destinado por Dios para ser miembro de Cristo. Frente a los maniqueos sostendrá: *sicut mulier ex vivo, ita et vir per mulierem; omnia autem ex Deo*.¹⁰³ Dios es el autor del cuerpo humano quien forma sus miembros como le place.¹⁰⁴ Pero, el hombre no es sólo el cuerpo. Es la unión de cuerpo y alma. Si el cuerpo es valioso, sacral, se debe a la unidad del hombre, a la peculiaridad corpórea de la persona humana. Esta sustancia, esta cosa, esta persona que llamamos hombre, es la que aspira a tener vida feliz,¹⁰⁵ exclamará enfáticamente Agustín.

¿Qué es el hombre?, volverá a preguntarse. ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? Agustín conoce la definición de Apuleyo,¹⁰⁶ que le parece buena, pero prolija. El hombre es un animal racional,¹⁰⁷ mortal.¹⁰⁸ Los elementos constitutivos son el cuerpo y el alma. El hombre no es sólo el cuerpo, ciertamente; pero no es sin el cuerpo. Ni es el alma; sino alma y cuerpo unidos en matrimonio. Verdaderamente no es el alma todo el hombre; ni todo el hombre es el cuerpo; pero

101. Cf. A. Muñoz-Alonso, «El hombre y su cuerpo. La aportación agustiniana», en: *Augustinus*, 13 (n. 49-52), 1968, t.I, pp. 273-281; S. Álvarez Turienzo: «Debe y haber del hombre agustiniano», en: *Actes du Premier Congrès International de philosophie médiévale*, Lovaina-Bruselas, 28 août-4 septembre, 1958. Louvain, Editions Nauwelaerts, 1960, pp. 325-334; E. D. Carretero: «Antropología teológica de la «Ciudad de Dios», en: *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, t.II, vol. 167 (1954), 193-268.

102. *Sermo* 45,9: PL 38, 269.

103. *I Cor.* 11,12: *De continentis*, 10,24: PL 40, 365.

104. *I Cor.* 12,18: *idem*.

105. *Sermo* 150, 4,5: PL 38,810.

106. *De civ. Dei*, IX,8.

107. *Idem.*, IV,13; V,11; VIII,24; IX,9; XII,11; XII,24; XIX,3; XIX,13; XIX,14; XVI,8; XIV,5.

108. *Idem.*, IX,13; XVI,8.

cuando están el uno y el otro juntos, se llama hombre.¹⁰⁹ Alma y cuerpo son obras de Dios, y unidos hacen al hombre entero.¹¹⁰

La unión, sin embargo, no es debida a un castigo por el que el alma haya sido condenada a tener que purificarse, purgando sus culpas encarcelada en un cuerpo, como se dijo. Al alma le corresponde *animar* y vivificar el cuerpo, moverlo, regirlo y conservarlo. ¿Cómo? Los autores discrepan al respecto. Mientras E. Gilson constata una indeterminación por parte de Agustín,¹¹¹ M. F. Sciacca verá una clara afirmación de unión *substantial* a partir del análisis de la noción de sensación:¹¹² sentire non est corporis sed animae per corpus.¹¹³ El P. Couturier llegará a afirmar por su parte que la doctrina de San Agustín sobre la unidad del hombre no es ni accidental a la manera platónica, ni substancial como defendería Aristóteles, sino *hipostática*; expresión que Agustín adoptará en analogía con el misterio del Verbo encarnado,¹¹⁴ al explicar a Volusiano en la *Carta 137* la posibilidad de unión de dos naturalezas en Cristo.¹¹⁵ Más difícil de concebir es, diría Agustín, la unión de dos substancias espirituales, que la unión de una substancia espiritual y otra corporal.¹¹⁶ E. L. Fortin, a partir de un paralelismo entre el texto de San Agustín,¹¹⁷ con los de Nemesius¹¹⁸ y Prisciano,¹¹⁹ llegará a afirmar que Agustín no intenta elaborar una nueva teoría del hombre basándose en la Encarnación, sino que defiende simplemente la posibilidad de ésta, acudiendo a una doctrina de la unión del alma y del cuerpo que supone admite su adversario. Todo el racioci-

109. *Idem.*, XIII,24; XIV,4; XIV,5; XIII,3; XIX,14; XXII,4. La idea volverá a ser repetida por Isidoro de Sevilla: *I Sent.*, XII,2: PL 83,562; *II Sent.* 44,1, col. 651; *Etym.* XI,6.

110. *Idem.* IX,10; XIV,5; XII,26; IX,9; X,29; XIV,3.

111. E. Gilson, *Introduction à l'Etude de Saint Augustin*, 3 éd., París, 1949, p. 58.

112. M. F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne* (Chaire Cardinal Mercier, 1), Lovaina, Publications Universitaires, 1956, p. 25.

113. *De Genesi ad litteram* III,5,7; XII,24,51.

114. C. Couturier, «La structure métaphysique de l'homme d'après Saint Augustin» en: *Augustinus Magister* (París), I (1954), p. 550.

115. *Ep. 137,11* (ed. Goldbacher, CSEL, 44, p. 109-15).

116. o.c., p. 110-12.

117. E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*. París, Etudes Augustiniennes, 1959, p. 114: *Ep. 137,11*.

118. Nemesius, *De natura hominis*: PG 40,601.

119. Priscianus, *Solutiones*, p. 51,4 ed. Bywater, *Supplementum aristotelicum*, t.1,2.

nio vendría ininteligible, si se admite que Agustín utiliza una concepción del compuesto humano, que se inspira ella misma de la fe cristiana; con lo cual tendríamos en ello un auténtico círculo vicioso.¹²⁰

A lo largo de la *Ciudad de Dios* Agustín irá puntualizando una serie de aspectos en torno al alma humana. Como naturaleza creada no es parte de Dios, o de la substancia divina, pues hay en ella mutaciones en la elección de lo bueno y lo malo, de la virtud y del pecado (XI, 22; X, 15); ni es tampoco tierra, agua (XIII, 24), aire, fuego (XI, 10) o un quinto elemento (XXII, 11-12). Es simplemente un espíritu o soplo divino (XIII, 24; X, 13; XII, 23; XIV, 2), incorpóreo (XI, 10; XXI, 10; XXII, 24), totalmente inmortal (X, 31; XII, 14; XII, 16; XIII, 24; XVIII, 41; XXI, 3; XXI, 4), que vive y siente con vida propia (XIII, 24), y racional (IX, 2; XIII, 24; X, 1), con apetitos o tendencias naturales (XIX, 13, 1; XIX, 14) y sujeto de pasiones (XIV, 2, 3, 5, 6). Su unión con el cuerpo constituye la persona humana (X, 29); unida a él (XIX, 21), aunque incorpórea, se acomoda al cuerpo (XXII, 4) para la realización de obras buenas y virtuosas, para cuyo fin le fue dado (X, 30).

Esta unión entre ambos es tal, que el alma comunica al cuerpo el ser, el vivir y el sentir humanos: «No es la carne, sino algo superior a la carne lo que hace que ésta tenga vida (XVI, 25); el alma es la vida del cuerpo (XIX, 26), de ella procede el sentido y la vida del cuerpo (XXI, 3). Tal es la unión entre ambos, que a la separación las almas tienen tal deseo que quieren volver a unirse a sus cuerpos, por no encontrarse totalmente felices (XXI, 3; XIV, 5; XXII, 26).

Si el hombre es el resultado de la unión de alma y cuerpo, cuando falta uno de estos elementos no hay hombre.¹²¹

Aunque san Agustín considera al hombre total como una substancia insiste en que el alma lo es también. De ahí que, en vez de definir el alma en función del hombre, la define directamente en sí misma: como una substancia racional hecha para recibir un cuerpo.¹²² Pero resulta que también el cuerpo es una substancia. Ante semejante dificultad, Agustín se conformará con decir que la solución no es necesaria; lo importante es saber que el alma es la parte superior del hombre.¹²³ Y éste, es un alma racional que se sirve de un cuerpo.¹²⁴

120. E. L. Fortin: o.c., 114.

121. *De moribus ecclesiae*, I,4,6: PL 32, 1313.

122. *De quantitate animae*, 13,22: PL 32,1048; definición que será difundida por el apócrifo *De spiritu et anima*, 1: PL 40,781.

123. *De moribus ecclesiae*, I,4,6; *De civ. Dei*, XIX,3.

124. *Idem.*, I,27,52. La definición agustiniana debe ser leída en conexión con Plotino *Enneadas* VI,7,5; que a su vez viene de Platón *Alcibiades*, 129c.

Si san Agustín se encuentra por un lado con la herencia platónica, por otro, el cristianismo le obligará a mantener firmemente la unidad del compuesto humano. Para Platón el hombre había sido «*anima rationalis habens corpus*»; pero Agustín añadirá inmediatamente: «*anima corpus non facit duas personas sed unum hominem*».¹²⁵

3.10. Ambigüedades terminológicas

Antes de exponer la teoría agustiniana del conocimiento, por las implicaciones que posteriormente va a tener, quisiera llamar la atención sobre el vocabulario y la terminología empleada.

San Agustín habla de:

1.º *Anima, animus*. El alma (*anima*) designa el principio animador del cuerpo, por la función vital que ejerce en él. Tanto el hombre como los animales tienen alma: vida (*animam*). El término *animus*, tomado de Varrón¹²⁶, Agustín lo emplea preferentemente para designar el alma del hombre, esto es, el principio vital del animal racional, o substancia racional, como también es llamada. Y así, *animus* es el «*summus gradus animae*». Dicho término es confundido a veces con el de *mens*.¹²⁷ Macrobio, por ejemplo, escribió: «*mentem, quam graeci noun appellant*».¹²⁸

2.º *Spiritus*. Dicho término tiene dos significados totalmente distintos, ya lo tome de Porfirio,¹²⁹ o de las Escrituras.¹³⁰ Para Porfirio, *spiritus* designa más o menos lo que nosotros llamamos imaginación reproductiva o memoria sensible. Es, por tanto, superior a la vida (*anima*) e inferior al pensamiento (*mens*).¹³¹ *Mens = spiritus: neuma*, los griegos lo consideraron material.¹³² En sentido bíblico, *spiritus* es la parte racional del alma, o facultad especial del hombre, que los animales no poseen.¹³³

125. In Joan. Evang., XIX,5,15: PL 35,1553.

126. Cf. *De diis selectis*, véase *De civ. Dei*, VII,23.

127. *De civ. Dei*, XI,3.

128. Macrobio: *In somnium Scipionis*, I,2,14, ed. Eisenhardt, p. 482.

129. *De civ. Dei* X,9,2.

130. *De anima et eius origine*, II,2,2: PL 44,495-6; IV,13,19, col. 535; IV,23,37, col. 545-6.

131. *De Genesi ad litt.*, XII,24,51.

132. Cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, IV, *Le Dieu inconnu*, París, 1954, p. 263.

133. *De fide et symbolo*, X,23: PL 40, 193-4.

3.^o *Mens, ratio, intelligentia*. El pensamiento (*mens*) es la parte superior del alma racional (*animus*). Es la mente (*mens*) quien se adhiere a los inteligibles y a Dios.¹³⁴ El pensamiento (*mens*) contiene naturalmente la razón y la inteligencia.¹³⁵ La razón (*ratio*) es el movimiento por el que la *mens* (pensamiento) pasa de uno de sus conocimientos a otro, para asociarlos o disociarlos.¹³⁶ Los dos términos *intellectus* e *intelligentia* Agustín toma los de las Escrituras.¹³⁷ Los dos significan una facultad superior a la razón (*ratio*). La *intelligentia* es aquella facultad que está en el hombre, y por consiguiente en la *mens*, la más excelente de las facultades humanas.¹³⁸ Por esta misma razón se confunde a veces con el *intellectus*.¹³⁹

4.^o *Intellectus*. El entendimiento (*intellectus*) es una facultad del alma, propia del hombre, que pertenece especialmente a la *mens*, y que es iluminado directamente por la luz divina.¹⁴⁰ El *intellectus* es una facultad superior a la razón, pues se puede tener la razón sin inteligencia; pero no se puede tener inteligencia sin tener razón, siendo precisamente por la razón por lo que el hombre desea alcanzar la inteligencia.¹⁴¹ En una palabra, la inteligencia es una vía interior por la que el pensamiento recibe la verdad que la luz divina le descubre al hombre.¹⁴²

El hombre, constituido por Dios, es dotado en el alma de facultades y apetitos naturales con capacidad pasiva y activa en orden a ejercer los actos específicos de la persona humana, constituida de alma y cuerpo.¹⁴³ Agustín distinguirá en el hombre tres clases de vida: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. En el alma, además de la memoria, percepción y apetito, hay tres realidades más: el *spiritus*, la *intelligentia* y la *voluntas*. *Spiritus*, como ya hemos indicado, no significa una facultad del alma, sino que expresa toda la vida interior del hombre. En la Biblia *spiritus* y *anima* se yuxtaponen.¹⁴⁴

La *intelligentia* reside en un lugar preeminente para regir el apetito concupis-

134. *Enarr. in Ps. 3,3*: PL 36,73; *De div. quaest. 83*,VII: PL 40,13.

135. *De civ. Dei*, XI,2.

136. *De ordine*, II,11,30: PL 32,1009.

137. *Ep.* 147,17,45: PL 33,617.

138. *De lib. arbitrio*, I,1,3.

139. *Enarr. in Ps. 31,9*: PL 36,263.

140. *In Joan. Evang., tract. XV*,4,19: PL 35,1516-7.

141. *Sermo 43*,II,3, III-4: PL 38,254-6.

142. *Enarr. in Ps. 32*,22: PL 36,296.

143. *De civ. Dei*, V,11; XXII,24; VII,23; VIII,6.

144. Cf. *Hebr.* 4,12; *Lc.* 10,27.

cible e irascible;¹⁴⁵ y es, según se manifiesta en sus operaciones, incorpórea como el alma (VIII, 5), superior a la memoria (VII, 3), nobilísima (XXII, 24) siendo su luz iluminada por Dios (VIII, 7; XI, 27). Su acto peculiar es el entender (XI, 26, 27, 28), creyendo en las cosas evidentes de los sentidos, de los que se sirve por medio del cuerpo (XIX, 18).

La *voluntad* es una potencia ordenada a amar (XI, 26, 27, 28), por lo mismo que el hombre es sujeto de pasiones, las cuales radican en ella como en su potencia propia. Los movimientos del alma no son otra cosa, para Agustín, que voluntades: «Estos movimientos (del alma) no son otra cosa que voluntades porque, ¿qué otra cosa es el deseo y alegría sino una voluntad conforme con las cosas que queremos? ¿Y qué es el miedo y la tristeza sino una voluntad disconforme a las cosas que no queremos? Pero cuando nos conformamos deseando las cosas que queremos, se llama deseo, y cuando nos conformamos gozando de los objetos que nos son más agradables y apetecibles, se llama alegría, y asimismo cuando nos es menos conforme y huimos de lo que no queremos que nos acontezca, tal voluntad se llama miedo, y cuando nos conformamos y huimos de lo que con nuestra voluntad nos sucede, tal voluntad es tristeza, y sin duda alguna que, según la variedad de las cosas que se desean o aborrecen, así como se paga de ellas u ofende la voluntad del hombre, así se muda y convierte en estos y aquellos afectos».¹⁴⁶

La voluntad es potencia dotada de libre albedrío. Dios creó libre al hombre y no lo privó de la libertad, no obstante saber que había de pecar contra Él (XXII, 30; XXII, 1). Puede determinarse a sí misma y elegir entre una cosa u otra, aún en el caso de coacción externa y, siendo defectible, puede anteponer el mal al bien, el bien inferior al superior (V, 9; XIII, 20; XIV, 6; XIV, 11; XIV, 13). Ese querer o no querer, querer esto a lo otro le viene a la voluntad de Dios, sin que por ello deje de existir, sino más bien es libre, porque Dios produce las cosas y el modo de obrar de ellas: «las voluntades humanas son causas de las acciones humanas... y (Dios) no puede ignorar nuestras voluntades, de las cuales tenía conciencia cierta de que eran causa de nuestras obras».¹⁴⁷

3.11. *Conocimiento, iluminación y certeza*

Expuesto el origen y naturaleza del alma nos toca entrar en el punto capital, en la teoría agustiniana del conocimiento. Como muy bien observará Gilson «no

145. *De civ. Dei*, XI,2; XIV,19.

146. *Idem.*, XIV,6. En los cc. 7,9,15 se habla de todas las pasiones de la voluntad.

147. *Idem.*, V,9; V,10.

se pueden separar en San Agustín el problema de la existencia de Dios y el problema del conocimiento. Saber cómo alcanzamos la verdad y conocer la existencia de la verdad es un solo y el mismo problema». ¹⁴⁸

Para San Agustín percibir la naturaleza del alma no es adquirir un conocimiento extraño, como si se tratase de posesionarse de un objeto exterior, o como si tuviera que adquirir fuera el objetivo del saber. El alma está siempre presente a ella misma, incluso en los momentos en que su atención no van orientados a ella misma sino hacia otros objetos. Cuando un hombre busca conocerse a sí mismo no intenta tanto buscar o adquirir un objeto de conocimiento que aún no posee, como precisar o clarificar un conocimiento que no puede estar totalmente ausente de su conciencia. En una palabra, busca una forma de ser que está en él. San Agustín distinguirá este doble aspecto mediante los términos *notitia* y *cogitatio*. La palabra *notitia* expresa y designa la presencia ininterrumpida del espíritu en sí mismo; el término *cogitatio* indica el proceso de reflexión mediante el cual el espíritu busca de descubrir su propia naturaleza. ¹⁴⁹ Lo que caracteriza el agustinismo intelectual es el situarse en medio, «entre» el mundo de los sentidos y el mundo del pensamiento. Así el Yo es el único punto fijo concedido al hombre, que busca y peregrina en el permanente vaivén de la vida. ¹⁵⁰ Por medio de él me considero presente (*memoria mei*), me conozco (*intellectus mei*), me poseo (*voluntas mei*).

Pero lo más decisivo en tal experiencia no es el Yo empírico, sino la absoluta verdad. Porque el espíritu reflexionando sobre sí mismo debe doblegarse ante la «verdad» para entregarse a sí mismo. El hombre debe dejar de lado los objetos que le llegan al alma por medio de los sentidos corporales, ya que muchas imágenes son muy distintas de la realidad, aunque, obcecado por la opinión, se crea sano el que está delirando.

3.12. Conocimiento que el alma tiene de sí misma

San Agustín constata que hay cosas que se saben con la misma certeza con que nos consta el existir de la propia vida. Con gozo observa que el alma se conoce a sí misma, y se conoce siempre, y se conoce como es. Agustín se preguntará: «¿Qué ama el alma cuando afanada busca conocerse, siendo para sí desco-

148. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 136.

149. *De Trinitate* X,8,11.

150. E. Przywara, *San Agustín*, Buenos Aires, Revista de Occidente, s.a. (1949), p. 101.

nocida?» Si busca es porque ignora y conoce. Ignorancia y conocimiento se dan siempre juntos en todo acto cognoscitivo. Todo hombre que busca la verdad está ya en la verdad, posee una verdad conocida y amada, que le empuja a otear una verdad que ignora. Puede el hombre amar lo desconocido, pero no lo que ignora. Nada se ama si no se conoce. Para que el alma se ame a sí misma es preciso que se conozca y se ignore. Si no se conoce, ¿cómo conoce, se preguntará, que es bello conocerse? Ignorancia y conocimiento son dos actos previos a la búsqueda del alma.¹⁵¹

Aquí hay un eco lejano de aquel diálogo socrático en el que Menón le dice a Sócrates, ¿cómo vas a buscar, Sócrates, una cosa de la que de ninguna manera sabes lo que es? A lo que Sócrates contestará: ¡Qué tema tan estupendo de discusión sofística nos aportas con ello! Es esta la teoría según la cual no es posible buscar ni lo que se conoce ni lo que se desconoce; lo que conoce, porque, al conocerlo ya, no se tiene necesidad de buscarlo; lo que se desconoce, porque uno ni tan siquiera sabe lo que se ha de buscar.¹⁵²

Para Agustín, el alma sabe que vive, y en consecuencia, se conoce. La evidencia íntima de su ser y de su vida es la base de toda certeza. Tal es la estructura de la mente humana que no puede menos de recordarse, conocerse y amarse. ¿Por qué se le impone al alma el precepto de conocerse? Una cosa es conocerse y otra pensar reflexivamente en su ser para vivir según su naturaleza.

El alma sabe que existe, vive y entiende, como existe y vive la inteligencia; conoce que quiere y recuerda, y esto supone la existencia y la vida. Memoria, entendimiento y voluntad implican un objeto al cual se refieren. Para pensar, querer y recordar, es preciso existir. Tiene el alma conciencia de las profundidades de su ser. Aunque dude, existe: «Si duda, existe; si duda, recuerda su duda; si duda, comprende que duda; si duda, aspira a la certeza; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no se debe asentar temerariamente».¹⁵³ La duda supone un sujeto que dude: el alma. El alma es, pues, fuente de su conocimiento: *Si fallor, sum*.¹⁵⁴ «El que no existe, no puede engañarse, y por eso, si me engaño, existo. Luego, si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo si me engaño? Aunque me engaño, soy yo el que me engaño y, por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño».¹⁵⁵

151. *De Trinitate*, X,3,5.

152. Platón, *Menón* 81 a; cf. Garrigou-Lagrange, «Utrum mens seipsam per seipsam cognoscat», en: *Angelicum*, 5 (1928), 37-54.

153. *De Trinitate*, X,10,14.

154. *De civ. Dei*, XI,26.

155. *Idem.*, X,26.

Descartes escribirá más tarde: «¿Qué soy? Una cosa que piensa. Qué significa esto? Que duda, entiende, afirma, niega, quiere o no quiere, imagina y siente». ¹⁵⁶

Lo que en San Agustín aparece como una intuición filosófica, en Descartes se convierte en idea clave de sistema. A la hora de puntualizar el proceso seguido no puede ignorarse, por otro lado, aquél otro texto de Aristóteles, del que sin duda, son deudores lejanos ambos: Quien ve, percibe que ve, y quien oye percibe que oye, y quien camina percibe que camina, y, análogamente, en los otros actos; hay algo en nosotros que percibe que nosotros cumplimos actos; por lo cual percibimos percibir y pensamos pensar; ahora, el hecho de que percibamos y pensemos es que existimos, ya que el existir es sentir y pensar». ¹⁵⁷ Léase bien el texto. Aristóteles no dice que percibir y pensar signifiquen existir, sino más bien que el existir (del hombre) conlleva percibir y pensar. El *cogito* cartesiano no está en la frase de Aristóteles: «el hecho de que percibamos y pensemos es que existimos», pues si el percibir el pensar es saber de percibir y pensar, es también por ello, saber de existir. ¹⁵⁸

Dos géneros de cosas se saben, para Agustín: las que el alma percibe por medio de los sentidos y las que intuye por sí misma. De ellas, las intuitas son las que caracterizan la filosofía agustiniana: «Todo el que conoce que duda, conoce una verdad, y está cierto de que la conoce. Luego está cierto de la verdad. Y todo el que duda de la verdad de una cosa, en sí mismo tiene la verdad que conoce sin duda. Nada es verdadero sino por la verdad. Luego el que puede dudar de una cosa, no puede dudar de la verdad». ¹⁵⁹ El espíritu conoce qué es saber, y mientras ama su conocimiento, desea conocerse a sí mismo. Nada hay más presente a la mente, como la misma mente. Sin embargo, como la mente se coloca en las cosas en que piensa con amor, y está habituada a colocarse con amor en lo sensible y corpóreo, no puede estar en sí misma sin imágenes de cosas sensibles. Es aquí en donde radica el error en que el alma puede ser envuelta. ¹⁶⁰

3.13. *El conocimiento de lo exterior*

De la certeza del conocimiento de la naturaleza del alma parte el conoci-

156. *Oeuvres*, ed. A. Tannary, t. VII, 28.

157. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170a.

158. El tema ha sido estudiado por mi discípulo Guy-H. Allard, «Le contenu du Cogito agustinien», en: *Dialogue*, 4 (1966), 465-475.

159. *De vera religione*, 39, 73.

160. *De Trinitate*, X, 8, 11.

miento del mundo exterior. Nada nos es dado conocer más íntimamente ni sentir mejor, que aquéllo con que sentimos las demás cosas, es decir, la misma alma. Sentimos que además de nosotros viven los otros, porque vemos los movimientos de sus cuerpos y los reconocemos por comparación con los nuestros. Al observar que un cuerpo vivo se mueve, advertimos que hay en él un motor latente, como lo hay en nosotros, cuando movemos nuestro cuerpo. Y esta reflexión comparativa con la propia vida, nos da el conocimiento del alma ajena. Conocemos, en definitiva, el alma de los demás porque vemos la nuestra. Incluso podemos saber qué es esa alma comparándola con la nuestra.¹⁶¹

La mente recoge por los sentidos del cuerpo nocitias de lo corpóreo y percibe por sí misma lo incorpóreo. A sí misma se conoce inmediatamente por ser incorpórea; y conoce las otras cosas materiales por las imágenes inmateriales que los sentidos la transmiten.¹⁶² Mientras ignoremos la sustancia de las cosas, dirá en otro lugar, no podemos decir propiamente que las conocemos. Por eso, cuando la mente se conoce a sí misma, conoce su propia sustancia, y cuando tiene certeza de sí misma, tiene certeza de su propio ser. En cambio, cuando el alma piensa sobre lo que no es ella, piensa como sobre cosa incierta. No puede pensar en lo que ella no es como en lo que ella es. No puede, por tanto, conocer la sustancia de las cosas, porque éstas no son su propio ser o su propia sustancia.¹⁶³

Todo ello debe ser leído en conexión con la doctrina de Plotino.¹⁶⁴

3.14. La Verdad absoluta como garantía del conocimiento

Para conocer el pensamiento de no importa qué autor es preciso conocer previamente su método de trabajo, así como las reglas eurísticas con las cuales opera. San Agustín nos las ha dado en dos textos fundamentales: uno, lo hallamos en las *Enarrationes in Psalmos*,¹⁶⁵ donde se dice que debe procederse de lo exterior a lo interior, y de lo inferior a lo superior (*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*); el otra, nos lo da en el *De vera religione*, donde indica: «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum». ¹⁶⁶ En tres momentos, como en tres peldaños,

161. *Idem.*, VIII,6,9.

162. *Idem.*, IX,3,3.

163. *Idem.*, X,10,16.

164. *Eneadas* V,1,11.1-3; V,1,2,1.44; V,3,9,1.2-7; IV,7,10; V,3,6,1.1-10.

165. *In Ps. 145,5*: PL 36,1887.

166. *De vera religione* 39,72: PL 34,154.

quedan sintetizados los pasos a seguir. Son éstos: a) *noli foras ire*; b) *in teipsum redi*; c) *transcende teipsum*. Del mundo exterior hay que penetrar en el mundo interior de cada uno, y de éste ascender al superior. «Vuélvete donde te vuelvas, te habla (la Sabiduría) mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando reincides en el amor de las cosas exteriores, ella te llama de nuevo a tu interior valiéndose de la misma belleza de los objetos exteriores, a fin de que te des cuenta de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos exteriores tiene números (tiene perfecciones), e investigates cuál sea su origen, entres dentro de tí mismo y entiendas que todo eso que te llega por los sentidos del cuerpo no podrías aprobarlo o desaprobalo si no tuvieras dentro de ti mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello».¹⁶⁷

Este mismo método será el que adoptará más tarde la escuela franciscana y que seguirán de manera especial San Buenaventura y Ramón Llull. Frente a él habría que tener en cuenta el seguido por Tomás de Aquino, cuyo itinerario es más simple y reducido: de lo exterior se pasa directamente a lo superior por un acto de extrapolación, como veremos al hablar de las pruebas de la existencia de Dios.

En esta perspectiva la Verdad es superior a la razón. Por ella (*secundum illam*) juzgamos, incluso nuestra propia razón, sin que a ella (*de illa*) podamos juzgar. «Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón, y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. De igual modo, respecto de nuestras almas no sólo sabemos que son así, sino, muchas veces, que deben ser así. Por ejemplo, de los cuerpos decimos: es menos blanco de lo que debía, o menos cuadrado, etc.; y de las almas: tiene menos aptitud de lo que debiera, o es menos suave o menos vehemente, de acuerdo con lo que piden nuestras costumbres. Y juzgamos de estas cosas según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor... Más aún, a nuestra misma razón (*mens*) la juzgamos según ella (la verdad) y a la verdad en cambio no la podemos en modo alguno juzgar. Decimos, por ejemplo: entiende menos de lo que debe o entiende todo lo que debía...

167. *De lib. arb.*, II, 16, 41.

Así pues, si (la verdad) no es inferior ni igual (a la razón), no queda sino que sea superior».¹⁶⁸

Si la verdad es superior a la razón, aquélla es Dios, concluirá Agustín. «Te prometí demostrarte que existe algo superior a nuestro espíritu y a nuestra razón. Aquí lo tienes, es la misma verdad. «*Ecce tibi est ipsa Veritas*».¹⁶⁹ En el *De vera religione* añadirá: «No hay, pues, ya lugar a dudas: esa realidad inmutable, superior a la razón, es Dios, Sabiduría, Vida y Ser supremos».¹⁷⁰

Esta es la lógica empleada por Agustín, una lógica del salto, no sujeta a reglas ni a leyes. Todo ello será posteriormente sintetizado por Tomás de Aquino en un célebre texto en el que nos dice: Si ningún entendimiento fuera eterno, ninguna verdad existiría;¹⁷¹ texto que no vendrá sino a decir lo que ya Agustín había expresado: Sólo una Verdad real absoluta puede fundar la verdad ideal absoluta. Dios, como Verdad absoluta, eterna e inmutable, es la única garantía de la verdad humana.

En el *De Magistro*, donde Dios aparece como el maestro que interiormente nos va enseñando, escribe: «Para entender alguna cosa, no consultamos la voz que suena fuera, sino la verdad que reina dentro en el espíritu; las palabras todo lo más nos mueven a consultarla. Y esta verdad consultada enseña; y es Cristo, que habita en el hombre interior. Él es la inmutable Virtud y la eterna Sabiduría de Dios, que todo ser racional consulta».¹⁷² En otro lugar añadirá: «En las visiones intelectuales, una cosa son los objetos que se ven en la misma alma... Y otra cosa es la misma luz, que ilumina el alma, para ver los objetos que, en sí misma o en la luz, entiende con verdad. Porque esta Luz es Dios mismo».¹⁷³

En síntesis: conocemos la verdad, porque Dios (Maestro) nos la enseña y una Luz superior nos la hace ver. Es su célebre tesis del iluminismo tantas veces señalada.

3.15. El mecanismo de la memoria

El tema de la memoria es analizado por San Agustín con cierta frecuencia.¹⁷⁴ Dicho término tiene una serie de acepciones. En sentido general, la memoria es la

168. *Idem.*, II,12,34.

169. *Idem.*, II,13,35.

170. *De vera religione*, 30,56.

171. *Summa*: I,q.16,a.7.

172. *De magistro*, 11,38: PL 32,1216.

173. *De Genesi ad litt.*, XII,31,59.

174. *De ordine*, II,6-7; *De Trinitate*, Lib. XI-XV.

facultad por la que el alma está presente a ella misma. En este sentido no se distingue en nada a lo que hoy llamamos la conciencia.¹⁷⁵ El conocimiento del pasado no es para San Agustín más que una particularidad de la memoria. Respecto al pasado se llama memoria la facultad de recordar, como respecto al presente se llama memoria también a la facultad que el alma tiene de estar presente a ella misma para poder ser comprendida por su propio pensamiento.¹⁷⁶ Según el nivel psicológico de la vida en que nos coloquemos, la palabra memoria tendrá un sentido u otro. Memoria es también la facilidad que nace de la repetición (*consuetudine insularum rerum*),¹⁷⁷ pero sobre todo la facultad que tiene el alma de hacer presente las sensaciones que tuvo anteriormente. En último término, la memoria designará el esfuerzo que el alma hace por obtener la presencia íntima a ella misma.

Conocida la importancia que tiene para San Agustín el conocimiento de sí mismo, que por otra parte recuerda a San Pablo (*Tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*),¹⁷⁸ es lógico que la memoria tenga una importancia considerable, ya que la personal intimidad se le presenta a cada uno como un gran secreto (*ingens aula memoriae*).¹⁷⁹ Gracias a ella, a la memoria, el hombre sabe lo que es su vida; el pasado se le hace presente mediante ella.

En el libro décimo de las *Confesiones* San Agustín nos da un estudio detallado sobre ella. Muerta su madre, y niño aún Adeodato, Agustín quedó solo (*solus in lecto*).¹⁸⁰ Una serie de recuerdos no le dejan dormir. Es entonces cuando vuelve la mirada hacia sí mismo, y como fruto de ése encuentro consigo mismo nos ha dejado en el libro décimo de las *Confesiones* sus análisis sobre la memoria. Una de las concepciones propias que San Agustín introduce en su estudio sobre la memoria es el concepto de temporalidad. Para él, como ya vimos, el hombre es creado en el tiempo; es un ser temporal, como las demás cosas, como los demás seres. Pero sólo él tiene conciencia de estar en el tiempo, porque el tiempo es cosa nuestra (*nostrum est habere*), dirá Isidoro de Sevilla parafraseándole.¹⁸¹ Es por la memoria por la que el hombre tiene conciencia de estar en el tiempo o en la existencia. Por la memoria sabe su vida. «Mediante ella me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y cuándo y dónde y cómo, y de qué modo me ha-

175. *De Trinitate* XIV,10.

176. *Idem.*, XIX,14.

177. *De quantitate animae*, 3,72.

178. *I Cor.* 13,12.

179. *Confes.* X,8,14.

180. *Confes.* IX,12,3.

181. *I Sent.* 6,2: PL 83,547.

llaba afectado». ¹⁸² Por ella, «no estando alegre, recuerdo mi alegría pasada, y mi tristeza pretérita no estando triste». ¹⁸³ Incluso por ella soy capaz de recordar que me he olvidado de algo. ¹⁸⁴ El hombre no sólo recuerda el pasado trayéndolo a la memoria, o haciéndolo presente, es incluso capaz de convertirla en fuente de su vida, de sus emotividades, de sus acciones. Recordando el pasado el hombre construye el presente.

Si es cierto que el alma por la memoria se conoce a sí mismo, y toma conciencia de estar en el tiempo, no es capaz, sin embargo, de abarcar la plenitud de su propio ser. «¿Quién ha llegado a su fondo? Con ser de mi alma esta virtud y pertenecer a mi naturaleza, no llego a abarcar todo lo que soy (*nec ego ipse capio totum quod sum*)». ¹⁸⁵ El alma es pequeña y angosta para contenerse a sí misma. Pero, ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no de ella? ¿Cómo, pues, no lo puede abarcar? ¹⁸⁶ Podemos pensar que San Agustín introduce aquí la idea del *inconsciente*?

¡Noverim me! Un amigo de juventud ha muerto. Al narrar su muerte llega a exclamar: «Qué hombre es cada hombre con ser hombre. Yo mismo resulté para mí un gran enigma. Abismo grande es el hombre». ¹⁸⁷ Para conocerse cada cuál tiene que comenzar por preguntarse uno mismo quién y qué es (*quis et qualis sum ego*). ¹⁸⁸ Para dilucidar este enigma no hay otro camino que el de la propia interioridad (*intravit in intima mea*). ¹⁸⁹ Es allí en donde cada uno ha de encontrar su mundo, lo que cada uno es (*ubi ego sum quicumque sum*). ¹⁹⁰ Sólo uno mismo es capaz de penetrar dentro de su propio santuario, en donde encontrará incluso sombras impenetrables. «Si bien ningún hombre sabe lo del hombre sino el espíritu del hombre que en él está, algo del hombre hay, con todo, que ni el mismo espíritu que está en el hombre se lo sabe». ¹⁹¹

Toda la vida de cada uno de los hombres está escondida y guardada en la memoria, ¹⁹² santuario amplio y sin límites. «Ni yo mismo alcanzo a comprender

182. *Conf.* X,8,15.

183. *Idem.*, X,14,21.

184. *Idem.*, X,16,24.

185. *Idem.*, X,8,15.

186. *Idem.*

187. *Conf.*, V,9,22.

188. *Idem.*, IX,1.

189. *Idem.*, VII,16.

190. *Idem.*, X,4.

191. *Idem.*, X,7.

192. *Idem.*, X,13.

la totalidad de lo que soy», como se indicó. El *sensus interior* de que nos habla en el *De libero arbitrio*¹⁹³ tiene cierto paralelismo con el subconsciente.

Por la memoria el hombre construye su vida. La memoria, que nos hace reconocer nuestro pasado, no puede ser ajena para prefigurar nuestro futuro. «Allí, en la memoria, están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De ese mismo tesoro salen las semejanzas de las cosas, tan diversas unas de otras, y ya experimentadas, ya creídas en virtud de las que antes experimenté; de todas las cuales, cotejándolas con las pretéritas, infiero acciones futuras, acontecimientos y esperanzas (*spes*), todo lo cual pienso como presente».¹⁹⁴ Recordando un amor pasado, o el amor ausente, se continúa amando o se vive un amor futuro (*ex memoria spes*). La memoria me permite vivir el pasado en el presente, y edificar en el presente las esperanzas del futuro.

Si la vida para cada hombre es un continuo hacerse a partir de sus propias experiencias, para San Agustín, el hombre tiene que ver en Dios la Idea que Dios tiene de él, para poder desarrollarla y llevarla a cabo. Para San Agustín la vida es un caminar en busca de Dios. «Sí, transpasaré la memoria para encontrarte».¹⁹⁵ En el *De Trinitate* designará con el nombre de *memoria Dei* esa facultad humana de «ver a Dios».¹⁹⁶ El hombre no puede ir a Dios si no a través de sí mismo. Es necesario pasar por la *memoria sui*.¹⁹⁷ Agustín constata que hay en el hombre un deseo natural de la felicidad ideal y perfecta. Tal deseo de felicidad va relacionado con la voluntad humana, como el anhelo de conocer la verdad con el entendimiento. En la psicología agustiniana todo deseo estriba en un conocimiento. Nadie apetece lo que ignora. «¿De qué modo te buscaré, Señor? Porque cuando te busco, la vida bienaventurada busco».¹⁹⁸ Sí, aunque no sepamos cómo, la vida bienaventurada está de algún modo en nosotros. «No la amaríamos si no la conociéramos». Mas, ¿dónde y en qué forma está? Por de pronto en la memoria, porque «si todos pudiesen ser interrogados si querían ser felices, todos a una responderían sin vacilación querer serlo. Lo cual no podría acaecer si la cosa misma, cuyo nombre es éste (*vita beata*), no estuviese en la memoria».¹⁹⁹

Con ello San Agustín da un salto: del orden psicológico pasa al orden metafísico. El vestigio de la vida bienaventurada no procede de mi experiencia, sino

193. *De libr. arb.*, II,9-11.

194. *Conf.*, X,8,14.

195. *Idem.*, X,17,26.

196. *De lib. arb.* I,8,18-22; III,24,71; *De ver. relig.* XXX,56; *De Trinitate*, IX,7,12.

197. *Conf.* X,5,7; *De Trinitate* VIII,6,9; IX,3,3; X,8,11; XV,12,21.

198. *Idem.*, X,20,29.

199. *Idem.*

que radica en mi mismo ser, en la trama de mi humana realidad, y pertenece a mi memoria, en cuanto mi memoria es testimonio de esa total realidad mía. En la memoria están la *scientia*²⁰⁰ y la *sapientia*.²⁰¹ A través de las verdades que va descubriendo nace en cada uno la *cogitatio* de ulteriores elaboraciones.²⁰²

3.16. «*Libertas*» y «*liberum arbitrium*»

Cada vez estoy más convencido de que todo está en la historia y de que la historia está en todas partes. Permítaseme por ello abordar el tema de la libertad en San Agustín, aunque hoy no tenga nada que ver con lo que nosotros entendemos por ella, pero sí mucho de cuanto pensaron los siglos que vinieron después. Las principales tesis de los teólogos católicos de la Edad Media, como de los de la Reforma y Contra-Reforma en general están dependiendo del pensamiento de San Agustín. En gran medida es una vuelta a él. Quien desee conocerlo en profundidad tendrá que acudir forzosamente a San Agustín, que, en este punto concreto, como en tantos más, su pensamiento es netamente teológico, sin que tenga nada que ver con lo que hoy podamos entender en filosofía.

Un largo texto de *La Ciudad de Dios* viene a resumirnos cuanto hemos de decir al respecto. Dice así: «No se crea que no tendrán (en la gloria) *libre arbitrio*, porque no podrán deleitarse los pecados. Serán tanto más libres cuanto más libres se verán del placer de pecar, conseguido ya el placer indeclinable de no pecar. El primer *libre arbitrio*, que se dio al hombre cuando Dios lo creó recto, consistía en poder no pecar; pero podía también pecar. El último será superior a aquél y consistirá en no poder pecar. Y éste será también don de Dios, no poder natural. Porque una cosa es ser Dios, y otra, participar de Dios. Dios por naturaleza no puede pecar; en cambio el que participa de Dios, recibe de Él el no poder pecar. El don de Dios tenía que ser gradual: dar primero un *libre arbitrio*, por el que no pudiera pecar; el primero iba a permitir la adquisición de méritos, y el último, la recepción de premios. Pero, puesto que pecó la naturaleza humana cuando podía pecar, es liberada por una gracia mayor, para que alcance la *libertad* de no poder pecar. Así como la primera inmortalidad, que Adán perdió pecando, consistió en poder no morir y la última consistirá en no poder morir, así el primer *libre arbitrio* consistió en poder no pecar y el último consistirá en no poder pecar. Y entonces la voluntad de la piedad y de la justicia será tan inadmisibile como la voluntad de la felici-

200. *De Trinitate*, XIII,26.

201. *Ib.*, XII,25.

202. *Ib.* XV,40; cf. *In Joan.* XXIII,10-11; *De musica*, VI,31-32.

dad. Es cierto que por el pecado perdimos la rectitud y la felicidad, pero no perdimos, al perder la felicidad, la voluntad de ser felices. ¿O es que hemos de negarle a Dios el *libre arbitrio*, porque no puede pecar? Por tanto, todos los miembros de la Ciudad santa tendrán una *voluntad libre*, liberada de todo mal y llena de todo bien, que gozará indeficientemente de los goces eternos, olvidada de las culpas y de las penas, pero sin olvidarse jamás de su liberación, para dar gracias a su Libertador». ²⁰³

Como ha podido notarse el vocabulario utilizado por San Agustín no tiene el mismo significado que hoy le damos. Libertad y libre arbitrio (*libertas, liberum arbitrium*) son para nosotros términos sinónimos, pero no lo fueron para San Agustín.

En este tema la postura de San Agustín es una síntesis surgida en reacción contra el maniqueísmo y el pelagianismo. Frente a los maniqueos sostendrá que el origen del mal no está en un dios malo, sino en la libertad del hombre. ²⁰⁴ En las obras antipelagianas, por el contrario, vendrá a decir que el origen del bien no está solo en la libertad del hombre. ²⁰⁵ En ambos casos, no se trata de dos tesis opuestas que Agustín viniese a defender, sino de dos etapas distintas de su vida, con problemas diversos que terminan al final completando su pensamiento total.

En este caso, como en muchos, la visión agustiniana de la libertad, está configurada desde un prisma netamente teológico. Agustín parte del hecho concreto de concebir al hombre como humanidad caída, aunque redimida por Cristo. Sólo así, asumiéndolo, es posible entender cuanto a continuación señale. El hombre es libre ciertamente, pero también es hombre porque es libre. No se es hombre si no se tiene libertad. Es hombre si goza de autodeterminación de la voluntad para poder decidir. Pero, ¿qué es lo que puede elegir, o debe elegir? El hombre, creado por Dios, debe tender a Él; dirigirse a Él como su fin, consciente y voluntariamente. ²⁰⁶

Este es el hecho teológico que condiciona todo el entramado. Dios, al crear al hombre, le ha impuesto el deber de amarle. No hay libertad sin derechos, pero tampoco sin obligaciones. El hombre debe tender al bien, que es Dios, al que está obligado a amar. Gozará de libertad para alcanzar a Dios, pero será infeliz si no

203. *De civ. Dei*, XXII,30,3.

204. *De moribus manichaeorum; De duabus animabus; Disputatio contra Fortunatum. De libero arbitrio*.

205. *Contra duas ep.pel.*, IV,3,3: PL 44,611.

206. *De pecc. mer. et rem.*, II,5,6: PL 44,154.

lo consigue.²⁰⁷ Será libre cuando sirva a Dios;²⁰⁸ esclavo cuando no lo haga. Será *servitus*.²⁰⁹

Fue el hombre creado en libertad, con capacidad para amar a su Creador, pero por el pecado original, como hombre caído, perdió la libertad que tenía. Por ella incluso la perdió, pero conservó el libre albedrío (*liberum arbitrium*) o voluntad de poder recuperar la libertad perdida. He ahí un lenguaje con connotaciones distintas en Agustín y en nosotros. Para Agustín, el hombre pecó por el *libre arbitrio* o voluntad, pero con él no puede levantarse. Podrá suicidarse, por ejemplo, pero no podrá resucitarse a sí mismo.²¹⁰ Para conseguirlo necesita de Dios que le ayude y le conceda la gracia de poder levantarse.²¹¹ Quien peca, sin Dios, no ama sin Él. Esto es: hacemos el mal solos, pero no el bien, para el que necesitamos la ayuda de Dios.

Frente a Julián, que sostenía que el hombre tiene en su poder el hacer el bien y el mal,²¹² Agustín tendrá que decir enseguida: si así fuera, Dios no sería libre, porque no puede pecar.²¹³ Libertad, vendrán luego a decir en la Edad Media siguiendo a Julián, no será otra cosa que poder pecar. Agustín, más teólogo, se preguntará ¿qué puede hacer el hombre solo, sin la gracia? Su respuesta será taxativa: sólo el mal; sólo pecar.²¹⁴ Por eso añadirá: sólo con la gracia me hago libre; me libero; soy libre. No es que la gracia actúe contra mi voluntad; me atrae hacia Dios.²¹⁵ Por la gracia vuelve el hombre a alcanzar la libertad que por el pecado perdió.

Dentro de toda esta perspectiva teológica, a San Agustín le interesa ante todo que el hombre *esté liberado* o se libere de los obstáculos que le impiden conseguir o alcanzar el bien. Agustín, hombre al fin y al cabo de una gran sensibilidad, y sobre todo *pastor de almas*, como obispo que era, se preguntará a su vez, ¿por

207. *De civ. Dei*, XXII,2.

208. *In Joan.*, 41,8: PL 35,1697; cf. *De civ. Dei* IV,3; *In Ps.* 99,7; *De mor. Eccl. cath.*, 12,21: PL 32,1320; *De libr. arb.* II,13,37; *Ep.* 157,2,8.

209. *In Ps.* 18,2,15: PL 36,163.

210. *De nat. et gr.* 20,22 y 22,24; *Enchir.* 30,9: PL 40,247; *Contra Jul. op. imp.*, VI,18: PL 45, 1541-2.

211. *Contra Jul. op. imp.*, I,98.

212. *Idem.*, I,78 y 82.

213. *Idem.*, I,100.

214. *In Joan.* 5,1: PL 35,1414.

215. *Idem.*, 26,4-5; *Contra Jul. op. imp.*, III,112; *De gr. et lib. arb.*, 17,33; *Contra duas ep. pelag.*, I,18,36; *Contra Jul. op. imp.*, III,122; *Retract.* I,22,4. *De praedestinatione sanctorum*, V,10.

qué unos quieren el bien, y otros, en cambio, prefieren el mal? ¿Qué misterio sin respuesta posible!²¹⁶ ¿Por qué los hombres no evitan el mal? *quia nolunt*. Hoy tendríamos que decir nosotros, porque somos libres. ¿Por qué, se preguntarán siglos más tarde, Dios creó al hombre libre sabiendo que iba a pecar contra Él? Precisamente por eso, para que fuera hombre. No lo sería si no fuera libre.

3.17. *Tiempo e historia*

La entrada en Roma por la Puerta Salaria de Alarico con sus huestes la noche del 24 de agosto del año 410, su destrucción y caída del Imperio, supuso para el mundo occidental una de las grandes crisis que de vez en cuando se generan en la historia. El hecho conmovió en lo más profundo la conciencia de los hombres cultos de entonces. San Jerónimo, el solitario de Belén, interrumpe su Comentario a Ezequiel, al enterarse de la noticia, para exclamar: «La antorcha clarísima que iluminaba toda la tierra se ha apagado, el Imperio romano ha sido decapitado y en una sola ciudad ha perecido todo el mundo».²¹⁷

Tras el pillaje de tres días con sus noches vinieron los llantos y con ellos el lamento y reflexión de lo ocurrido. Los paganos acusarán a los cristianos y les responsabilizarán de los hechos. La práctica de la no violencia seguida por ellos permitió que Roma no tuviera soldados que la defendieran con su espada. Roma fue destruida porque no contó con soldados que luchasen por ella. El Dios de los cristianos ha sido el responsable de ello, no los dioses, con quienes Roma sólo conoció el esplendor y el progreso. «Por lo cual yo, ardiendo en celo por la Casa de Dios, me determiné a escribir los libros de *La Ciudad de Dios* contra sus blasfemos errores».²¹⁸ En el 412 el pagano Volusiano se había dirigido al cristiano Marcelino, gobernador de la Mauritania Cesariense, formulándose las quejas, quien inmediatamente se las remitió a San Agustín rogándole que contestase a ellas. «Volusiano —dijo Marcelino— objeta que la predicación de la doctrina de Cristo es nociva para las costumbres de la vida nacional (*reipublicae moribus*)».²¹⁹ A continuación, enumera las múltiples razones por las que, a su juicio, se contribuye a ello.

Aunque es cierto que Agustín empezó a escribir su obra *La Ciudad de Dios*, dos o tres años después de la caída de Roma, por su mente iban ya madurando las

216. *De spiritu et litt.*, 34,60.

217. *In Ezech. Proph.*, I: PL 25,16.

218. *Retract.*, II,43: PL 32,648.

219. *Ep. 136*: PL 33,515.

ideas en torno a una posible interpretación de la historia universal. En el *De vera religione*,²²⁰ en el *De catechizandis rudibus*²²¹ y sobre todo en su sermón *De urbis excidio*²²² se encuentra ya en germen lo que luego veremos configurado en su magna obra *La Ciudad de Dios*; nacida, no como obra improvisada, sino como fruto de una gran laboriosidad y profunda meditación. «La obra me tuvo ocupado durante algunos años porque se me interponían otros mil asuntos, que no podía diferir y cuya solución me preocupaba primordialmente».²²³

La Ciudad de Dios, compuesta a lo largo de quince años, surge como una reflexión en torno a la historia. Qué sentido tiene ésta; hacia dónde va; cuál es el papel que los hombres ocupan en ella; qué valor hemos de dar a cuanto hacemos; qué sentido tiene todo eso por lo que luchamos. Son preguntas que Agustín se formuló en su día, y tras él muchos más. Los interrogantes formulados por San Agustín irán desde entonces *in crescendo*. Posteriormente se intentará llegar a convertir la historia en ciencia exacta que nos permita establecer desde el pasado los hechos futuros y preveer en la medida de lo posible los acontecimientos que han de llegar. Se intentará comprender, reflexionando sobre el comportamiento humano, el sentido de cuanto hacemos para mejor saber hacia dónde vamos.

Agustín, que reflexionó sobre todo ello, no lo hizo, sin embargo, como un mero intelectual que piensa por sí mismo, apoyándose en los hechos históricos y en la sola luz de su propia razón. Su obra no es ni un mero libro de historia, ni tampoco una meditación sobre filosofía de la historia, aunque a lo largo de ella encontremos no poca historia y elementos valiosos para una posible filosofía de la historia. No fue esa su intención. Lo que Agustín hace es una *teología de la historia*. Su concepción de los hechos se convierte en una metahistoria; lo que quiere decir llana y simplemente que Agustín no hace sino aplicar un método teológico a la hora de elaborar sus conclusiones. Esto es, Agustín parte de la Revelación, que le proporciona la premisa sobre la que construye, utilizando luego subsidiariamente la razón en función de la explicitación de lo que la Revelación previamente le dio. En este sentido, para Agustín sólo por una revelación de Dios podemos conocer el sentido que la historia pueda tener. En último término los hombres no pasamos de ser sino marionetas manipuladas por una mano oculta e invisible, la divina, que sabe hacia dónde vamos, qué es lo que quiere de nosotros, sin que podamos en modo alguno modificar sus planes establecidos previamente.

220. *De vera religione*, 27: PL 34,144.

221. C. 3: PL 40,333.

222. PL 40,715-724.

223. *Retract.*, II,43: PL 32,648.

Tal visión surgió en la mente de Agustín comparando el pasado histórico con el misterio religioso de la Encarnación del Verbo; con el nacimiento, muerte y redención de Cristo. La teología de la historia que Agustín construye parte de su concepción de creación y adquiere pleno sentido en el misterio del Verbo encarnado. Para él la historia consta de tres tiempos: pasado, presente y futuro. Hasta Cristo, en Cristo y después de Él hasta la llegada de la consumición de los tiempos o llegada del Reino de Dios, que será el fin de la historia, el *Christus totus*. Su concepción de la historia es *lineal*. Va desde la creación hasta la constitución del Reino de Cristo. Para Agustín no existe un tiempo cíclico (*circuitus temporum*), como sostuvieron algunos antes que él,²²⁴ al faltarles la noción de creación.²²⁵ Si el mundo no ha sido creado, dirá, no tuvo principio y sería eterno, como eterno es Dios. No habría historia porque no habría *progreso*; ni *futuro*; sólo *repetición* de lo mismo y *retorno* al pasado.²²⁶ Pero el tiempo existe porque existe el mundo que ha sido creado. Ambos han tenido principio. Hay un Señor del mundo y de la historia. No hay tiempo antes de la creación, ni después de la muerte.²²⁷

Además, tal concepción es inhumana y falsa. *Inhumana*, porque el hombre nunca llegaría a poseer la felicidad eterna, que, aunque alcanzara, tendría que abandonar para volver a este mundo del dolor, del sufrimiento y de la muerte. «Si sufrimos aquí los males presentes y tememos allí los futuros, siempre seremos desgraciados».²²⁸ Pero sobre todo es *falsa*, porque de lo contrario sería vana e inútil la Redención de Cristo. «Una sola vez murió Cristo por nuestros pecados y una vez resucitado ya no volverá a morir; y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre en Él».²²⁹

Esta visión *lineal* de la historia hace que el cristianismo rompa definitivamente con la concepción *circular* del tiempo. «Siguiendo el camino recto (*viam rectam*), que para nosotros es Cristo y teniéndole a Él por guía y salvador, abandonemos esos círculos vacíos e inútiles».²³⁰ Los círculos del tiempo han sido rotos.²³¹

224. *De civ. Dei*, XII,14.

225. Cf. H. I. Marrou: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal-Paris, 1950, y *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968.

226. Cf. U. Padovani: *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, 1953.

227. *Conf.*, XI,14.

228. *De civ. Dei*, XII,21.

229. *Idem.*, XII,14.

230. *Idem.*, XII,21.

231. *Idem.*

La concepción cíclica del tiempo fue debida a la ignorancia del origen y fin del género humano.²³² De ahí que, para Agustín, la historia sea ante todo historia de salvación. Esta visión salvífica de la historia le llevó a San Agustín a reflexionar con mayor profundidad en el misterio de la Encarnación del Verbo, lo que le condujo de soslayo a su visión dualista y maniquea. «Dos amores hicieron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el olvido de Dios hizo la ciudad terrestre; el amor a Dios hasta el olvido de sí hizo la ciudad celeste».²³³ Visión que amplía poco más adelante. «He dividido la humanidad en dos grandes grupos. Uno el de aquellos que viven según el hombre, y otro el de aquellos que viven según Dios. Simbólicamente damos a estos dos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra a sufrir un suplicio eterno con el diablo».²³⁴ Con anterioridad al libro XIV de *La Ciudad de Dios* había ya escrito en el *De catechizandis rudibus*: «Dos ciudades, la de los pecadores y la de los santos, recorren la historia, desde la creación del hombre hasta el fin del mundo. Ahora los cuerpos están entremezclados, pero las voluntades están separadas... Todos los hombres que se complacen en la voluntad de poder y en el espíritu de dominio... están unidos en una misma ciudad. Y a su vez todos los hombres que buscan humildemente la gloria de Dios... pertenecen a una misma ciudad».²³⁵ Estas dos ciudades, en las que el mundo está dividido, se hallan entremezcladas ahora;²³⁶ no así al final de los tiempos.

Una primera lectura de los textos agustinianos podría hacernos pensar que se trata sólo de una reflexión metahistórica, lo cual es cierto, pero a medias. Como observó ya el P. Congar: «hay que poner atención en el carácter complejo y aún ambiguo de la *Civitas Dei* y la *Civitas terrena*, que son a la vez realidades místicas y realidades históricas».²³⁷ Unas veces, Agustín llamará Ciudad de Dios a la Iglesia; otras, Ciudad terrena a la antigua Roma. En ambos casos realidades concretas e históricas. El pensamiento de Agustín, sin embargo, va más allá de las puras estructuras temporales que ambas entidades puedan tener, llevándole a establecer su visión teocrática de la sociedad.

232. *Idem.*, XII,15.

233. *Idem.*, XIV,28.

234. *Idem.*, XV,1.

235. *De catech. rudibus*, 31: PL 40,333; cf. *De vera religione*, 27,50.

236. *De civ. Dei* I,35.

237. I. Congar: «Civitas Dei» et «Ecclesia» chez saint Augustin», en: *Rev. Etud. August.*, 3 (1957), 2.

3.18. El agustinismo político

A pesar de los múltiples estudios que se han hecho en torno a los textos de Agustín aún no sabemos con exactitud lo que hay en ellos de original, lo que hay de cultura adquirida y asimilada. En todo intelectual y hombre que piensa encontramos siempre una herencia, de la que se es deudor, un rechazo de no pocas cosas y una serie de aportaciones nuevas que no son en último término más que la síntesis de lo anterior. En los estudios agustinianos nos falta por conocer aún las fuentes utilizadas, en las que siempre está la clave de toda comprensión. No podemos saber cómo trabajaba hasta que no sepamos qué fuentes utilizó, en qué autores bebió o le sirvieron de inspiración.

Su concepción dualista y maniquea de la sociedad, expuesta a lo largo de *La Ciudad de Dios*, guarda un paralelismo con lo que años antes escribiera otro escritor africano como él, el donatista Tyconius en su célebre obra *Liber de septem regulis*.²³⁸ En él encontramos también, en la *regla sexta*, la concepción de las dos ciudades, clave de bóveda de la tesis de Agustín. Tyconius fue sin duda la fuente en la que se inspiró Agustín, aunque la misma denominación de *Civitas Dei* ambos autores la tomaron sin duda de la misma Escritura,²³⁹ que les era tan familiar.²⁴⁰

La obra de Agustín, sin embargo, es mucho más compleja que la de Tyconius. Mientras éste se limitó a escribir una breve hermenéutica para la exégesis bíblica, Agustín, por el contrario, quiso darnos la otra cara de lo que Pablo Orosio había hecho en su *Historia adversus paganos*.²⁴¹ También Orosio fue testigo de la destrucción del Imperio; pero, mientras el escritor hispano quiere escribir los hechos ocurridos como mero historiador, en la línea en que lo hicieron los clásicos, Agustín se coloca más allá de ellos, para hacernos una metahistoria. La obra de Agustín es, ante todo, una reflexión que va más allá de los hechos mismos. Es así como Gustave Combès²⁴² y H. X. Arquillière,²⁴³ partiendo de tales reflexiones,

238. PL 18, 15-66; cf. F. C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*. Newly edited from the mass with an Introduction and an examination into the text of the Biblical Quotations (Texts and Studies contributions to Biblical and Patristic Literature, III), Cambridge, At the University Press, 1894, CXX-114 pp.

239. Ps. 86,3: «Gloriosa dicta sunt de te, *civitas Dei*»; cf. Ps. 47,2,3,9 y Ps. 45,5-6.

240. Cf. P. Brezzi: *Analisi et interpretazione del «De civitate Dei» di sant Agostino*, Tolentino, 1960.

241. Ed. C. Zangemeister, en CSEL, 5.

242. *La doctrine politique de Saint Augustin*, París, L. Plon, 1927, VIII-482 pp.

243. *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, París, J. Vrin, 1955, 206 pp.

se esforzaron en estudiar lo que desde entonces se viene llamando el *agustinismo político*.

Las dos ciudades, en las que Agustín divide al mundo, son también dos sociedades de hombres,²⁴⁴ porque ante todo «ciudad» significa «sociedad».²⁴⁵ Cuando así habla está pensando primero en Roma, la ciudad destruida y cabeza del Imperio, que tuvo un cuerpo político y social, unas estructuras concretas y determinadas, fundadas sobre una concepción de la justicia. Pero añadirá: el individuo es a la ciudad lo que la letra a la palabra. No se dan palabras sin letras, ni ciudades sin hombres. Lo que equivale a decir que hemos de buscar en los hombres el origen de las dos ciudades. Somos los hombres los que formamos la ciudad, constituimos la sociedad y damos lugar a que existan los dos modelos de Ciudades de que nos habla Agustín, o los dos modelos de sociedades.

Agustín partirá de la definición de lo que es un pueblo, dada por Cicerón en su diálogo *De Republica*, hoy perdido. «Un pueblo —decía él por boca de Escipión— es una multitud reunida por el reconocimiento del derecho y la comunidad de intereses».²⁴⁶ Someterse al derecho (*jus*) es someterse a la justicia. No puede darse lo uno sin lo otro. De donde se sigue, por tanto, que una multitud no unida por la justicia no forma un pueblo. No puede haber pueblo donde no hay justicia.²⁴⁷ Pero, ¿qué es la justicia? ¿qué tipo de justicia es la practicada por los hombres? Agustín, frente a Cicerón, propondrá una definición distinta. Un pueblo es más concretamente un grupo de seres racionales unidos entre ellos, porque aman las mismas cosas.²⁴⁸ Lo que le llevará en seguida a decir que ese pueblo no puede ser otro que la *ecclesia Christi*. Frente a la república terrestre que Agustín condena, Roma, opondrá inmediatamente su concepción de la república celeste, cuya ley es la voluntad de Dios.²⁴⁹ Es en ella, en la ciudad de Dios, en la única donde reina la verdadera justicia, porque su fundador y jefe es Cristo.²⁵⁰ En sentido preciso *civitas terrena*, es, por tanto, la «ciudad de los hijos de la tierra» distintos en todo a los «hijos de Dios», o ciudadanos de la *civitas coelestis*.

Todos los hombres, sin embargo, por diferentes que sean por la raza, el color de su piel o la forma de sus miembros, tienen su origen del primer hombre for-

244. *De civ. Dei*, XV,1,1.

245. *Idem.*, XV,8,2.

246. *Idem.*, XIX,21,1.

247. *Idem.*, XIX,23,5.

248. *Idem.*, XIX,24.

249. *Idem.*, II,19.

250. *Idem.*, II,21,4.

mado por Dios, cabeza única del género humano.²⁵¹ En la perspectiva agustiniana Dios lo hizo así «para hacer comprender a los hombres cuánto le place la unidad, incluso en la diversidad»;²⁵² y para que su unidad sea la de una auténtica familia.²⁵³

Todos los hombres, por tanto, son hermanos de Adán, antes de serlo sobrenaturalmente en Cristo.²⁵⁴ No hay, pues, más que un género humano dividido en dos pueblos,²⁵⁵ simbolizados bíblicamente en Caín y Abel, prototipos del mal y del bien.²⁵⁶

La «ciudad de los hombres» no significa el Estado o la Nación, sino el pueblo de los hombres, cuyo fin no es Dios. Los dos pueblos, formados por hombres, son dos modelos metahistóricos, según amen el bien o sigan el mal. «Estos dos amores, de los cuales uno es santo y otro impuro; uno social y otro privado; no busca el bien de todos con miras a la sociedad de lo alto y otro que reduce a su propio poder lo que pertenece a todos, en un espíritu de arrogancia dominadora; uno sumiso a Dios y otro en rivalidad con Él; uno tranquilo y otro turbulento; uno apacible y el otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas engañosas y otro ávido de ellas a cualquier precio; uno amistoso y otro envidioso; uno que quiere para los otros lo que quiere para sí y otro que quiere someter a los demás; uno que maneja al prójimo en interés del prójimo y otro que lo maneja en su propio interés. Estos son los dos amores, de los cuales uno se afirma en los ángeles buenos y el otro en los malos, y que han fundado la distinción del género humano en dos ciudades, según la admirable e inefable providencia de Dios que ordena y administra a todas sus criaturas. Dos ciudades, la una de los justos y la otra de los malos, que perduran como mezclados en el tiempo, hasta que el juicio final las separe y, reunida a los ángeles buenos bajo su rey, una obtenga la vida eterna y la otra, reunida con los ángeles malos bajo su rey, es entregada al fuego eterno».²⁵⁷

Desde el pecado original, causa de esta dualidad, la historia de los dos pueblos se confunde con la historia universal. Es la historia misma. En ello está, para Agustín, la clave de su comprensión.

251. *Idem.*, XVI,8,1.

252. *Idem.*, XII,22.

253. *Idem.*, XII,21.

254. *De civ. Dei*, XII,22.

255. *De vera religione*, 50: PL 34,144.

256. *Enarr. in Ps. 142*, 3: PL 37, 1846; *De civ. Dei*, XV,1,2.

257. *De Genesi ad litteram*, XI,15,20.

Desde esta visión pesimista de humanidad caída, a partir del pecado del primer hombre, Agustín justificará su concepción teórica de la sociedad. Así, el fin de la Ciudad de Dios, en este caso de la Iglesia, será ultramundano; esto es: buscar y procurar a través de sus medios la *pax aeterna* en Dios; mientras que el fin de la Ciudad terrestre, o del Estado como sociedad mundana, será intramundano: buscar y procurar la *pax temporalis*. Lo temporal deberá, por lo mismo, subordinarse a lo divino; el Estado a la Iglesia, aunque ésta necesite de aquél por la *pax temporalis* que asegura, a la vez que la Iglesia, por su parte, formando buenos ciudadanos, contribuirá a que aumente y prospere el propio Estado. Tales serían las tesis del llamado *agustinismo político*, del que no estoy cierto que se adecue con exactitud al pensamiento genuino de San Agustín.

Creo que tal simbiosis es extraña a lo que él dice en *La Ciudad de Dios*, donde la Iglesia «peregrina» sólo debe buscar un fin: la eterna y celestial felicidad. Aunque, a decir verdad, hay suficientes elementos en sus obras como para poder afirmar que la Iglesia, encarnación de la Ciudad de Dios, está siempre sobre el Estado, como árbitro y censor de aquél. Así, por ejemplo, Agustín nos dirá que se habrá de obedecer a las leyes humanas, porque el legislador no es sino un mandatario de Dios; aunque puntualizará en seguida: a condición de que sean justas, porque de lo contrario deben ser desobedecidas.²⁵⁸ Bossuet, reproduciendo así íntegramente el texto de San Agustín, añadirá: no debe obedecerse al rey contra las órdenes de Dios.²⁵⁹

En esta perspectiva, la Iglesia, parte de la Ciudad de Dios todavía peregrina en el mundo, fomenta y favorece indirectamente pero eficazmente la *pax temporalis*. No se opone a ella por sistema. «Los que dicen que la doctrina de Cristo es enemiga de la república, dennos un ejército de soldados tales cuales los exige la doctrina de Cristo; dennos tales jefes de provincias, tales esposos, tales padres, tales siervos, tales reyes, tales jueces, tales recaudadores y cobradores de impuestos, como los quiere la doctrina cristiana, y atrévanse a decir que es enemiga de la república. No duden en confesar que si se la obedeciera prestaría un gran vigor a la república».²⁶⁰

En esa torre de superioridad en que la Iglesia está situada tendrá que vigilar por la ciudad de la fe, no tolerando ni la escisión ni las contradicciones ideológicas. Podrán los hombres equivocarse y caer en el error, pero nunca convertirse en

258. *Sermo* 62,13.

259. *Politique tirée de l'Écriture sainte*, VI, a.2, par. 2.

260. *Ep.* 138,2,15: PL 33,532.

herejes, porque, quien así lo hace, deberá ser excluido del cuerpo de la Iglesia, por cuya destrucción trabaja.²⁶¹

Tales principios, como es lógico, adquirirán luego en la Edad Media verdadera dimensión política, una vez consolidada teocráticamente la sociedad civil o el Estado.

4. Epílogo

Las páginas que hemos escrito quieren ser unas calicadas, que permitan al universitario ponerse en contacto con el pensamiento de este intelectual de los siglos IV/V, que se esforzó ante todo por encontrarse a sí mismo. En su vida no hizo otra cosa que ser sincero para consigo mismo, buscando por doquier la verdad que amaba con pasión desmesurada.

El tope a que nos vemos forzados no permite extenderse más. Nos hemos limitado a hablar de Agustín. Para que nuestro estudio fuera más completo debería ampliarse al influjo ejercido en las generaciones posteriores, que podría resumirse en aquél dístico de Isidoro de Sevilla:

«Quamvis multorum placeat praesentia libris,
si Augustinus adest, sufficit ipse tibi».²⁶²

En la obra de H. Gouhier²⁶³ y en la revista *Augustinus*,²⁶⁴ por ejemplo, encontrará el lector esta proyección que silenciamos.

Si el presente se ha hecho vivo a partir del pasado, el historiador de la filosofía, a la hora de reconstruir la evolución del pensamiento humano, no puede silenciar la constante permanencia de este argelino romanizado que fue Agustín, obispo de Hipona.

261. *De civ. Dei*, XVIII, 51, 1-2.

262. Isidoro de Sevilla, *Carmina*, 6: PL 83, 1109.

263. H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, París, 1978, 248 pp.

264. *Presencia de San Agustín en España*, 25 (1980), 1-454.

Bibliografía

La copiosa y abundante bibliografía especializada en San Agustín nos obliga a una selección, silenciando estudios que deberían ser reseñados. Quien esté interesado en conocerlo más de cerca tendrá que acudir a las revistas especializadas, repertorios y monografías existentes.

Revistas actuales de investigación agustiniana

- Agustinian Studies*: Annual Publication of the Augustinian Institute. Villanova University. Pa. 19085. Se publica desde 1970.
- Agustiniana*: Revista trimestral agustiniana, fundada en 1951 y publicada por el Instituto Histórico Agustiniano: Pères Augustins, Pakenstraat 109 (Héverlé-Louvain, Bélgica).
- Agustinianum*: Periodicum quadrimestre Instituti Patristici «Augustinianum» PP. Agostiniani (Via S. Uffizio 25, Roma). Se publica desde el año 1960.
- Augustinus*: Revista trimestral por los PP. Agustinos Recoletos (General Dávila, 5, Madrid-3). Se publica desde el año 1965 y edita una colección titulada *Colección Augustinus*.
- Ciudad de Dios*: Revista trimestral publicada por los PP. Agustinos del Real Monasterio de El Escorial, Madrid. Se fundó en 1887 y tiene en su colección completa un tesoro de estudios relativos a la espiritualidad agustiniana.
- Estudio agustiniano*: Revista trimestral de los PP. Agustinos (Valladolid, Paseo de los Filipinos, 7). Sucedió al *Archivo teológico agustiniano* desde 1966.
- Religión y cultura*: Revista de los PP. Agustinos (Columela, 12, Madrid-1). Reanudó su publicación en 1956.
- Revista agustiniana de espiritualidad*: Revista trimestral de los PP. Agustinos (Calahorra, Logroño). Apareció en 1959 y cultiva intensamente el ramo de la espiritualidad agustiniana.
- Revue des études agustiniennes*: Revue trimestrielle (8, rue François I^{er}, París-VIII). Fue fundada en 1955 para suceder a *L'année théologique agustiniennne* (1940-1954). Editan esta revista los PP. Agustinos de la Asunción, y también un suplemento titulado *Recherches agustiniennes*, que lleva publicados VIII volúmenes.

Fuentes bibliográficas

- Andresen, Carl: *Bibliographia agustiniana*: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt 1973) 317 págs.

Fichier Augustinien. Institut d'Études augustiniennes (París).

Fichier-Auteurs (Author catalog). 1 Textes: 2 Études vol. 1 y 2, de XI 600 y V 693 folios (36 x 27). *Fichier-Matières (Subject Catalog):* Bibliographie, études générales, biographie, environnement, oeuvres de S. Agustín, sources et relations, philosophie, théologie, influence. Vol. 1 y 2, de VIII 677 y V-705 folios (Boston, Massachusetts, G. H. Hall & Co., 1972). Es la más perfecta y completa bibliografía que poseemos actualmente.

Morán, José: *Bibliografía sobre la espiritualidad de San Agustín*: Revista agustiniana de espiritualidad 2 (1961) pp. 460-480; 3 (1962) pp. 394-410; 4 (1963) pp. 429-446; 6 (1965), pp. 106-132; 7 (1966) pp. 87-114. Este último ha sido preparado en colaboración con el P. Luis Estrada. La bibliografía, que pretende ser completa, comprende los años 1925-60.

Nebreda, Eulogius: *Bibliografía agustiniana* (Roma 1928) 272 págs.

Van Bavel, T. J. y van der Zande F.: *Répertoire bibliographique de S. Agustín 1950-1960* (Steenbrug in Abbatia Sancti Petri 1963) 991 págs.

Biografías y semblanzas

Bardy, Gustave: *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, París, 1940.

Bardy, Gustave: *La méthode du travail de S. Augustin*, en *Augustinus Magister* I 19-29.

Berrouard, M. F.: *S. Augustin et le ministère de la prédication. Le thème des Anges qui montent et qui descendent*: Recherches augustiniennes III, París, 1962, pp. 447-501.

Bertrand, Louis: *Saint Augustin*. Photographies de Fred Boissonas, París, 1925.

Bertrand, Louis: *San Agustín. La vida de un buen combatiente*. Trad. del francés por B. García de Quesada, Madrid, 1961.

Brown, Peter: *Augustine of Hippo. A Biography*, Londres, 1967.

Brown, Peter: *Biografía de Agustín de Hipona*. Trad. del inglés por S. Tovar y M. R. Tovar, Madrid, 1969.

Capánaga, Victoriano: *San Agustín. Semblanza biográfica*, Madrid, 1954.

Capánaga, Victoriano: *San Agustín*: Clásicos Labor XI, Barcelona, 1951.

Cayré, F.: *La vie sacerdotale selon S. Augustin*, París, 1943.

Concetti, Nicola: *Sancti Augustini Vita*, Tolentini, 1929.

Courcelle, Pierre et Jeanne: *Vita Sancti Augustini imaginibus adornata*: Études augustiniennes, París, 1964.

Guilloux, Pierre: *El alma de San Agustín*. Versión del francés por I. Núñez, Barcelona, 1947.

Hufter, Maurice: *Augustin*, París, 1964.

Jacquin, A. M.: *S. Augustin, l'homme*: La vie spirituelle 24 (1950) pp. 15-44.

Legewie, Bernhard: *Augustinus. Eine Psychographie*, Bonn, 1925.

Moioli, G.: *Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale di S. Agostino*: La Scuola cattolica 93 (1965) pp. 211-222.

- Papini, Giovanni: *Sant' Agostino*, Florencia, 1929. Hay versión castellana de M. A. Ramos de Zárraga, Madrid, 1930.
- Pellegrino, Michele: *Possidio, Vita di S. Agostino. Introduzione, testo critico, versione e note*, Roma, 1955.
- Pellegrino, Michele: *S. Agostino visto dal suo primo biografo: Augustiniana* pp. 45-61, Nápoles, 1955.
- Pellegrino, Michele: *Verus sacerdos. Il sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di S. Agostino*, Fossano, 1965. Hay versión española de B. Bravo, Madrid, 1966.
- Pellegrino, Michele: *Sant' Agostino Pastore d'anime: Recherches augustiniennes I* (1958) pp. 317-338.
- Pintard, J.: *Le sacerdoce selon S. Augustin. Le prêtre dans la Cité de Dieu* (Tours 1960).
- Possidius: *Vita S. Agustini*, en *Obras de San Agustín Iª* (BAC) pp. 295-393. Versión castellana de V. Capánaga.
- Poujoulat, J. F.: *Histoire de Saint Augustin. Sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie*, París, 1945. Versión española en la Biblioteca Universal de Autores Católicos IV, Madrid, 1853.
- Raimondi, G.: *Il Sacerdote e la spiritualità agostiniana: Il sacerdote e la spiritualità*, Roma, 1946, pp. 25-65.
- Rondet, H.; Jourjon, M.: *Saint Augustin parmi nous*, París, 1954.
- Rops, Daniel: *Saint Augustin le Saint de nos temps*, en *L'Église des temps barbares* pp. 7-69, París, 1951.
- Van der Meer, F.: *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona, 1965.

Estudios generales

- Bardy, G.: *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, París, 1940.
- Blond, J. M.: *Les conversions de saint Augustin*, París, 1950.
- Boyer, Ch.: *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, París, 1920.
- *Sant' Agostino filosofo*, Bolonia, 1964.
- Capanaga, V.: *Introducción general*, Obras de san Agustín, BAC, t. I, pp. 1-276, Madrid, 1946.
- Cayre, F.: *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, París, 1947.
- Gilson, E.: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, 1929.
- Mandouze, A.: *L'aventure de la raison et de la grâce*, París, 1968.
- Martin, J.: *Saint Augustin*, París, 1901.
- Muñoz Vega, P.: *Introducción a la síntesis de san Agustín*, Roma, 1945.
- Plinval, G. de: *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, París, 1954.
- Portalie, E.: «Saint Augustin», en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), t. I, 2, 2268-2472, París, 1902.
- Przywara, E.: *San Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, Buenos Aires, 1949.

Sciacca, M. F.: *San Agustín*, Barcelona, 1955. Sólo ha aparecido el tomo I.

Trape, A.: *Sant' Agostino*, Roma, 1962.

Vega, A. C.: *Introducción a la filosofía de san Agustín*, Obras de san Agustín, BAC, t. II, pp. 9-245, Madrid, 1946.

Johannes Scotus Eriúgena

D I C. T I T V L V S. E S T.
LIBRI. HVI. D I S P V T A
T I O. A B B A T I S. T H E O D O R I.
G E N E R E. G R E C I. A R T E.
P H I L O S O P H I. C V. I O H E. V I R O.
E R V D I T I S S I M O. R O M A N E
E C C L E S I E. A R C H I D I A C O
N O. G E N E R E. S C O T H O.



Johannes Scotus Eriúgena, filósofo feudal

Francesc J. Fortuny

1. La eclosión feudal de la «subjetividad absoluta»

1.1. Cierta historiografía menor y una reflexión extrínseca

Incluso en la historiografía menor, la de los manuales, parece ya superada la idea de un Johannes Scotus Eriúgena aislado, genio solitario, sin antecesores inmediatos ni seguidores, sin temas comunes con sus contemporáneos, oasis de reflexión creadora en un erial cultural, filósofo en un mundo de teólogos, o pensador helenista en cerrado contexto latino.

También debiera superarse otra imagen eriugeniana: la del místico y fundador de la Escolástica. En esta visión se remansa una lectura peyorativa del hecho escolástico, centrada en una o unas pocas figuras, muy excéntricas al curso de la historia, que nunca anda por derroteros de vulgaridad y estancamiento. El eriúgena quizás sea un autor místico, ya que el término es polisémico como pocos. Y es ciertamente precursor y padre de algunas, bastantes, tendencias de la Escolástica: pero de la Escolástica real, un pensamiento variado y vivo como pocos, con opuestas escuelas. En ella, escuelas opuestas y tendencias divergentes pueden apelar a la paternidad eriugeniana, como siempre acontece con las grandes personalidades a través de los tiempos.

Se nos perdonará, pues, iniciar la lectura de Juan Escoto Eriúgena con una observación preliminar extrínseca, incluso aparentemente ahistórica de puro histórica, perogrullada si su olvido no alterara la hermenéutica del autor estudiado. Y la observación reza así: al margen de las citaciones explícitas que vinculan los textos del irlandés a sus fuentes, su obra nace después de Cicerón, Agustín de Hipona, los grandes neoplatónicos, y antes del nominalismo bajo medieval. Parece

que conocía directamente los escritos de Cicerón; algo más difícil sería precisar cuáles de primera mano, en el ya fecundo renacimiento carolingio. Era un buen retórico y poeta, a juicio de sus contemporáneos. Como demuestra R. Roques llega a falsear la traducción de un texto del Pseudo-dionisio voluntariamente y en vistas a acordarlo con su propia visión de la importancia de las artes liberales y del paralelismo entre teología y poesía. Conocía directamente, y mucho, a Agustín, que al brindarle sus propias teorías, de mal corte neoplatónico, también le abría una, ciertamente tendenciosa, visión de la Academia Nueva ciceroniana.

Si se toman Cicerón y Agustín como grandes representantes, junto a los neoplatónicos cristianizados de Agustín, de un fáctico curso histórico, hay que reconocer que, gracias al efecto catalítico del Pseudo-dionisio y de Máximo el Confesor, Juan Escoto consiguió una nueva síntesis de las etapas históricas precedentes. Y aventuraríamos desde un comienzo, que su síntesis resultó extraordinariamente novedosa y harto occidental.

La síntesis del Eriúgena resultó muy nueva, en frase feliz de J. Huber, en cuanto consiguió unificar todos los seres en la forma de la absoluta subjetividad. Muy occidental en cuanto al método y en cuanto teoriza un mundo feudal típico de la Europa central del siglo IX. Si Cicerón tiene el mérito de occidentalizar el pensamiento griego, como señalamos en el artículo correspondiente, y Agustín es el creador de esta formación cultural denominada cristianismo en su versión más romana, y son reconocidos como padres del pensamiento occidental, a Juan Escoto Eriúgena le corresponde el mérito de ser un pionero de la subjetividad de este pensamiento.

En efecto, ahora que la visión del mundo y la problemática ochocentista de Hegel, Fichte y Schelling que inspiraban a Huber, ya es historia, quizás valga la pena reasimilar su intuición sin caer en su equívoco. Por lo menos aportaría la ventaja de desvincular a Escoto de la exclusiva vinculación tendenciosa a cierta escolástica. El acierto de Huber radica en considerar la filosofía del carolingio como una unificación en la forma de la subjetividad, en oposición a la «forma de la objetividad» que caracterizaría a sus grandes antecesores. El despliegue de la autoconciencia de un ser personal es el paradigma unificador eriugeniano, cuando, incluso en los grandes neoplatónicos, todo gira en torno al mundo real físico del que el *arche* sólo es fundamento dinámico.

1.2. La conciencia lingüística de la filosofía occidental

Quizás se de también en otras filosofías remotas, no es éste el problema que nos ocupa. Pero en la filosofía comúnmente denominada «occidental» destaca muy pronto a los ojos del mero historiador atento a los hechos, la existencia de un

elemento intelectual siempre poco valorado institucionalmente, nunca dominante a nivel multitudinario, y que, sin embargo, actúa como gozne sobre el que gira todo cambio ideológico que alcanza una formulación técnica especulativa. Se trata del descubrimiento, y la correspondiente formulación de una serie de enunciados referentes a él, del carácter lingüístico del pensar humano. Y el lingüismo permite la acentuación creciente del rasgo subjetivo del pensamiento del hombre. Lingüismo y subjetividad adquieren un grado y amplitud de formulación diversa según lo permite la formación social de cada etapa histórica, que evoluciona desde el *logos* griego, constituido como estructura profunda de la realidad total, hasta los convencionalismos contemporáneos. En los remansos sociales de la historia, la consciencia lingüístico subjetiva de la filosofía occidental empalidece, y las teorías olvidan su circunstancialidad para devenir un «saber normal», de inmediata aplicación a las necesidades de la vida cotidiana. Pero apenas se altera la estabilidad de la formación social, resurge la consciencia lingüística e, independientemente del acierto o fracaso, del retrogradismo o utopismo de los autores, resurge la reflexión sobre el lingüismo del conocimiento, y se abre paso una concepción más amplia, más abstracta, más formal, subjetiva y convencional. Los sofistas primero, la segunda sofística, de la que forma parte Cicerón, más tarde, un Escoto Eriúgena al final de una etapa post-agustiniana, son ejemplo del lingüismo subjetivista creciente de la filosofía occidental.

1.3. *Los principios de la subjetividad absoluta del Eriúgena*

Con una nueva dimensión de la subjetividad, Escoto recoge y se opone al neoplatonismo, a Agustín e incluso supera el probabilismo de lo verosímil de una Academia Nueva ciceroniana. Las claves más profundas, generadoras de las asunciones recreadoras del irlandés, parecen ser:

- 1) La clara conciencia del lingüismo de las categorías, fundamentalmente las aristotélicas, pero también las bíblicas. La consecuencia de ello es a) la negación de toda posibilidad de conocer el *quid sit*, «lo que es una cosa», de cualquier ente; b) negación para el mismo Dios de la posibilidad de conocer su propio *quid sit*; c) con la secuela de la proclamada incognoscibilidad absoluta de lo que, más tarde, se denominaría realidad nouménica.
- 2) El uso de la terminología cristiana histórico-creacional para describir un proceso en tres momentos: a) origen de un punto trascendente al proceso, b) descenso (dialéctica) desde el único punto hasta la multiplicidad sensible, c) recapitulación (analítica) en el sí mismo trascendental. El proceso es de origen neoplatónico evidente, pero su descripción en un instrumento

lingüístico centrado en el término «creación», lo transforma profundamente en el sentido de la subjetividad.

- 3) Creación de un aparato formal constituido por un metalenguaje basado en la lógica de la partícula negativa, y de un formalismo estructural de conceptos altamente económico.

El resultado de la aplicación severa de los tres puntos reseñados es un lenguaje muy peculiar de Juan Escoto, que describe el mundo de lo real desde la perspectiva de la consciencia que conoce, una «consciencia» que no se aparta un ápice de la descripción que podría proporcionar una fenomenología trascendental del conocimiento. Todo el sistema, que de un bien tratado sistema se trata, de Escoto Eriúgena denota una clara percepción de la nouminosidad de la realidad, de la subjetividad y lingüisticidad del conocimiento. Toda la estructura lingüística del sistema filosófico descansa sobre la radical y germinal dualidad de conceptos sujeto pensante y realidad pensada.

Se puede afirmar, como resalta R. Roques, que la preocupación fundamental de Juan Escoto Eriúgena fue la construcción inteligible y racionalmente rigurosa de una *universitas*, una totalidad. Hay que añadir, con J. Huber, que lo consigue bajo la forma de absoluta subjetividad, matizando el término «absoluta» en el sentido de «fenomenología trascendental de la conciencia». Este último matiz es el que explicita la superación de sus antecesores por parte del Eriúgena, pero también sus límites respecto a los filósofos posteriores, siempre en la perspectiva de la facticidad histórica y no del filósofo o lógico de la historia. Sólo en este sentido fáctico puede hablarse de defectos y superaciones en relación a sistemas especulativos coherentes y exitosos.

1.4. *Asimilación y transformación de los antecesores*

Con la mayor brevedad importa anotar la diferencia estructural del sistema de Escoto Eriúgena con respecto a sus antecesores. Es el contraste con otros lenguajes —con otros conjuntos orgánicos, consistentes y cerrados de signos denotadores de cierta realidad— lo que permite comprender la especificidad de cada filósofo y su pertenencia perspicaz a una determinada época histórica.

Scoto conoce la filosofía de Cicerón y las correcciones agustinianas. El refinado mero probabilismo de lo «*vero similis*» de Cicerón es a la vez una confesión y una exaltación humana. Confesión de su debilidad e incapacidad para alcanzar lo «verdadero», en sentido clásico de la realidad en sí misma. Cicerón lo nota y sólo atina a replicar que no aceptarlo es culpar a la naturaleza de haber hecho al hombre tal como es. Por otra parte, la Academia Nueva es consciente de cuán li-

bre es el hombre de la probabilidad frente al dogmático o el ignorante: es, dice Cicerón, la «escuela libre», satisfecha de su papel liberador de posibilidades humanas, de capacidades de adecuación a las cambiantes circunstancias históricas y personales. En el probabilismo ciceroniano hay una clara percepción de la creatividad del ser consciente frente a la naturaleza física; el ser consciente, racional, se construye a sí mismo en su actividad. Cicerón no ha inventado ésto, es helénico; pero adquiere especial relevancia en el contexto personalista y «político» del «*bonus vir*» clásico romano. La raíz eminentemente lógica del probabilismo de Carneades y Cicerón no pasa a Escoto directamente. Pero de la centenaria querencia de la Academia Nueva, él recoge el pensamiento motor y el optimismo del construirse intrínsecamente: el pensante está detrás, siempre inconfundible y superior, pero construyéndose en su pensamiento.

Muy parcialmente, tanto el neoplatonismo como Agustín habían recogido aspectos de la gran intuición académica. Pero el neoplatonismo, al aceptar y universalizar un paradigma pan-conscientista para la comprensión del mundo real, había olvidado la trascendencia absoluta del pensante respecto al pensamiento, siempre parcial; el neoplatonismo no superó ni el conceptualismo logicista griego ni la infrangible realidad única del cosmos. Y su Uno era inefable y no trascendente, su sistema una «física», y su actitud práctica un aislacionismo social del sabio contemplativo. El neoplatonismo es eminentemente griego, sin el humanismo y la practicidad de Cicerón. En contraste, Agustín recogía el matiz pesimista de la limitación de la conciencia humana, el carácter trascendente del pensador sobre sus pensamientos, la autoconstructividad del ser consciente en su «*verbum mentis*» abierto hacia los demás. Pero arrastrado por el deseo de una vía práctica y universal de vida, pierde lo más fundamental del lingüismo. Con razón abandona el elemental convencionalismo teórico de Cicerón, pero en aras de la «certeza de la verdad» convierte la Revelación en una comunicación de verdades dogmáticas de tipo estoico naturalista. El psicologismo, que permite a Agustín ser el genial introductor del concepto de historia en la especulación, no le permite reducir la gran contradicción estoica de apelar simultáneamente al orden moral y al orden natural para definir lingüísticamente el camino vital del hombre; más bien Agustín cae con toda la fuerza en la paradoja estoica que Cicerón denunciaba, con la fuerza que proporciona un interlocutor divino forzoso para el diálogo del ser consciente consigo mismo. Más grave todavía, a los ojos del Eriúgena: cae en una positividad tal de la historia que es imposible toda visión lógicamente consistente del punto exacto en el que se encuentra una persona concreta, teóricamente definida como interlocutor de Dios, dentro del providencialismo histórico. Agustín es una falsa asunción del anhelo filosófico ciceroniano: sólo aparentemente asume en un psicologismo los rasgos subjetivo lingüísticos de Cicerón, cae realmente en la va-

loración estoica de una normativa ética, que para el orador sólo era verosímil y útil. Aún en el supuesto del «Maestro interior», el sistema agustiniano está emparentado al sacral autoritarismo epicúreo, a las contradicciones de su lenguaje naturalista.

Por lo contrario, Escoto Eriúgena evita cuidadosamente todos estos escollos. En la figura del Dios que desconoce su propio *quid sit* recoge el acierto académico ciceroniano de postular la trascendencia total del sujeto pensante respecto a su pensamiento. Al considerar la creación del mundo como una acción de autoconstrucción consciente de Dios —«*create*» es «*creari*»— retorna a la absoluta libertad divina el toque lógico que no salvaba el agustinismo. Pero al mismo tiempo, al resultar absolutamente inadecuada la expresión frente a la trascendencia del Dios que se automanifiesta, da razón del convencionalismo ciceroniano sin caer en el primario opcionismo dentro del mercado de ideas que parece comportar —por lo menos en su práctica— el probabilismo ciceroniano.

Frente a Agustín, quizás la frase sintética más feliz sea la de J. Trouillard: «al interpretar la historia cristiana de la salvación con la ayuda del esquema intemporal de “manencia-procesión-conversión”, por así decirlo, ha “destemporalizado” la historia, mientras que, inversamente, temporaliza este proceso no histórico». La corrección de Escoto sobre la doctrina agustiniana comienza por el punto más radical: la concepción psicologista del alma humana, que le sirve de modelo hermenéutico del misterio de la Trinidad y, derivadamente, repercute sobre el concepto de creación. La intuición fundamental agustiniana del alma radica en el «*sum, nosco et amo*», tantas veces repetido en la obra del obispo africano. Escoto conserva una conceptualización ternaria de origen dionisiano: *oûsta, dýnamis y ènérgεια*, que traduce como *essentia, virtus y operatio*. Se trata de una terna mucho más adecuada a una fenomenología del ser consciente, intrínsecamente uno y operativo en el conocer, sin la extraña catalogación de actos varios observados extrínsecamente, sin la extrinsicidad de la vinculación del ser con unas «facultades del ser» y, menos, con sus acciones. La fenomenología de la consciencia queda mejor descrita ontológicamente en Escoto; pero todavía mejora la descripción al presuponer la incognoscibilidad para el mismo Dios —mucho más para el hombre— del fondo esencial, el *quid sit*, de la propia entidad: conoce que es, pero no aquéllo que es, ya que todo concepto ya es una limitación que no se identifica con la unidad «*essentia-virtus-operatio*» ni, por tanto, puede representar la infinita *essentia* divina. Los «pensamientos» con que el ser consciente intenta representarse necesariamente, no son Él aún que estén en Él, es necesario que estén en su *Logos* y son co-eternos con el *Logos*, pero ni son el *Logos*, ni Dios deja de ser causa de unos coeternos efectos. La necesidad entitativo-lógica de «ser consciente» determina la «creación», ya que a tal ser le es necesario «*creari*», «crearse» como au-

toconsciente. Y, muy agustinianamente, Juan Escoto considera que el Hombre es el más próximo a la esencia divina entre los posibles pensamientos divinos. A su vez el Hombre es ser consciente que se construye en su conocer, en este conocer del Hombre que con entidad propia está en el Logos, continúa el «crearse» de Dios como ser consciente. Y de esta mente del Hombre Primordial surgen lógicamente las ideas de todas y cada una de las cosas que existen, existieron o existirán en la sucesión espacio temporal en torno al hombre. Sólo con este esbozo del pensamiento de Escoto ya es perceptible cuan lejos está de la metafórica concepción psicologista del Dios como Artista creador según sus eternas ideas-modelo. Y a la vez resalta cómo el Eriúgena ha recogido y potenciado la noción agustiniana de un ser consciente, personal, absolutamente trascendente: una gran consciencia subjetiva. Y cómo la intrínseca creatividad-autocreadora de una subjetividad absoluta determina, lógica y necesariamente, un lenguaje interno y externo a la vez, que «está en» pero no es Dios; que, mejor que el de Agustín, comporta la extrinsicidad, inadecuación y relatividad utilitaria de la «docta ignorancia» que constituye el meollo del academicismo ciceroniano.

A través de la corrección eriugeniana a la teoría de Agustín, se hace perceptible la absoluta distanciaci3n entre Escoto y los neoplat3nicos. No sólo no se acerca a ellos por encima del pensamiento agustiniano sino que est3 m3s lejos de ellos que el propio obispo de Hipona. Si la mera psicologizaci3n de sus conceptos alejaba a 3ste de Plotino, Porfirio y Y3mblico, la subjetividad absoluta del maestro carolingio todav3a es un paso adelante m3s considerable. En efecto, el Uno plot3nico es inefable, acategorial, *arche* del cosmos. Pero es cosmos, es el principio, origen, 3ltima explicaci3n del cosmos que incluye a dioses y hombres. Es un elemento en una teor3a del cosmos y en funci3n de 3ste. Por lo contrario, la absoluta negaci3n categorial de un Dios que es ser consciente, en el Eriúgena, convierte al cosmos en una funci3n en, desde y para el ser consciente de Dios, un ser trascendente absoluto. Dios no es para la «objetividad» del mundo sino que, en la inversi3n epistemol3gica t3pica de la modernidad, la objetividad del mundo es en, desde y para la subjetividad absoluta, Dios, sin que la constituci3n de tal objetividad del mundo agote o satisfaga la nouminosidad divina. Como el academicismo de Cicer3n o el psicologismo agustiniano, tambi3n la subjetividad y el lingüismo cognoscitivo de los neoplat3nicos hab3a quedado corto; hab3an utilizado el paradigma hermen3utico de la consciencia para dar raz3n del cosmos; pero la captaci3n de lo que implicaba el ser consciente era demasiado elemental, y la aplicaci3n paradigm3tica sólo extr3nseca y, por tanto, biologizante.

1.5. Algunas puntualizaciones historiográficas

La comparación superficial de Juan Escoto Eriúgena con sus antecesores permite asentar serias reservas frente a unas valoraciones de su obra que se dan aún con cierta frecuencia.

Juan Escoto no es un autor de pensamiento griego que extrañamente floreció aislado en campos latinos y, para mayor inri, feudales. No es, ciertamente, irrazonable semejante anomalía. Pero habría que demostrar la realidad de tal anomalía. Y en el caso del Eriúgena no parece que se dé tal demostración. Es evidente que usa y abusa de terminología griega, que tal terminología se mueve en el orden de la esencia griega, de su dinamismo conceptual. Es verdad la observación de G. H. Allard a raíz de una comunicación de B. Stock: en la frase «*intelligo me esse*», el *esse*, en el caso de Agustín, equivaldría a un «*vivre*», mientras que en Escoto tendería a identificarse como *ousía*. El primero se enmarca en la «filosofía de la vida», más concreta, singular, histórica, ética, de Roma. En el segundo, la *ousía* es un «*quid ultra quod nullus potest ascendere*». Pero es verdad en cuanto dos aspectos superficiales: a) la terminología es griega, b) el ambiente social en torno al maestro carolingio es más parecido al de la Grecia clásica que al del helenismo, especialmente al romano-latino, y produce efectos intelectuales similares, v. gr. cierto ingenuo, optimista racionalismo, poco sostenible en Roma. En su entraña, por lo contrario, el sistema lingüístico eriugeniano es incompatible con el conceptualismo griego de esencias: jamás a un griego, ni siquiera a un romano, se le ocurriría establecer como meollo y cúspide de su lenguaje una pura negatividad categorial como es el Dios-consciencia de esencia incognoscible. Tener tal posibilidad requiere precisamente la radical inversión de la objetividad en subjetividad, que personifica Escoto.

Un segundo tópico historiográfico lo constituye el calificativo de panteísta. Que, con toda seguridad, Juan Escoto no se tenía por tal es evidente. Que fue condenado en el s. XIII como panteísta parece cierto. Pero el calificativo, además de ser anacrónico aplicado a un autor del s. IX, resulta ser un sumamente sospechoso indicio de incomprensión ideológica del sistema eriugeniano: incomprensión de la subjetividad y lingüismo modernos, incomprensión del origen social tanto del adjetivo «panteísta» en el sentido con que se aplica, como de la subjetividad. En el sentido con que se aplica el término «panteísmo» se presupone una exacta correspondencia entre los conceptos y la realidad; no tendría ningún sentido peyorativo si la definición meramente nominalista de «panteísmo» fuera «Dios y las creaturas figuran en el mismo modelo, inadecuado y no excluyente, del mundo real». Y exactamente ésto es lo que acontece en un sistema filosófico subjetivo lingüístico como el de Escoto, en el que la realidad en sí, el noumenon,

siempre y por tesis explícita, queda fuera de la plasmación lingüística de la visión del mundo, por muy autoconstructiva que sea, tal plasmación, de la realidad nouménica del sujeto pensante. De otra parte, juzgar con un concepto anacrónico es indicio de una metodología histórica presuntamente atemporal, realmente asemántica, incapaz de sobrepasar el nivel de sintaxis lógica y mera similitud de palabras.

Culminando la serie de los tópicos historiográficos sobre Juan Escoto habría de colocarse el de «teólogo» y «místico». Ambos términos tienen una doble raíz errónea y un cierto sentido, elemental e irrelevante, verdadero. A primera vista es perceptible que el Eriúgena habla de Dios, y lo hace en cualquier momento de su obra aduciendo y comentando frases bíblicas. A nadie se le oculta que un *pathos* aparentemente religioso recorre sus escritos; no son ciertamente los problemas de lo que entendemos por «este mundo» lo que le ocupa y su «escatología» —tan simétrica con su «protología», como observa T. Gregory— justifica a quienes le tildan de «místico». Pero su sistema no es «teológico» en el sentido estricto de «teocéntrico», ni en el lato de teorizar la figura de Dios bíblico o agustiniano: su «dios» es la subjetividad absoluta, formulada en conceptos de origen bíblico, agustiniano y griego. Y el verdadero centro del sistema eriugeniano es el Cristo Eterno: el Hombre Primordial en el Logos, coeternos y necesariamente vinculados. Y el Cristo Eterno es el nivel antropológico de la subjetividad absoluta, una antropología trascendental de la que «Dios» no es sino la dimensión absoluta y el modelo estructural, previo a la relación cognoscitiva con un «mundo» visto desde la subjetividad fundante y el lenguaje de las categorías. Escoto no es «teólogo» ya que ni Dios es centro de su pensamiento, ni tan sólo es Dios, el Dios cristiano bíblico tradicional. No es «teólogo» sino antropólogo.

De un modo similar, tampoco es «místico». El centro de su soteriología no es precisamente la intuición de la divinidad; ni tan sólo es individual. No se trata de una búsqueda y experiencia de la inmediatez divina, del Uno según la mística pagana neoplatónica, o del Dios Trino de la mística personalista cristiana. Su obra comporta una soteriología gnóstica, una propuesta de salvación a través de la labor ardua de las artes liberales. Pero una soteriología que, en realidad, ni queda reservada al sabio ni afectada por la sabiduría de éste, porque en verdad no es una soteriología, sino una teoría para el aquí con fórmulas del más allá. Como el resto de las categorías aristotélicas, las de tiempo y espacio están profundamente modificadas por la subjetividad, por la negación insondable de la subjetividad absoluta, que alcanza a «saber qué es» (*an sit*) sin «saber lo qué es este ser» (*quid sit*). Y debe añadirse aún que en el entorno social en el que nace la doctrina del carolingio, no se trata de ofrecer una «mística» personal soteriológica para élites religiosas. El maestro de la escuela palatina es un laico, según parece más verosímil,

en una corte que no pecaba de etérea, y al frente de una escuela para lo que hoy llamaríamos altos funcionarios estatales. Si los estudios helenísticos perduran en la corte carolingia es por una realidad muy prosaica: es una escuela diplomática para los frecuentes contactos con Bizancio, la otra mitad del Imperio Romano, cuya vitalidad, por lo menos en el ámbito de lo denominado «imaginario» por G. Duby, perdurará varios siglos más.

Lo que tantas veces distorsiona en la historiografía la imagen del Eriúgena y lo convierte en «teólogo» y «místico», es la turbia imaginación moderna que sitúa una «Edad Media», una «época de teólogos y santos», entre las glorias clásicas y las glorias contemporáneas; una imaginación propia de la etapa que media entre Petrarca y los años finales del siglo pasado, imaginación «propia», apropiada, ya que se mantuvo tantos siglos, y alguna razón habrá de encontrarse para ello. Pero una razón que no radica en la «objetividad de los hechos», sino, precisamente, en la «subjetividad de los hechos» ya que sólo aparecen en el seno de una teoría y éstas, desde Escoto por lo menos, tienden a aparecer como «subjetivas» e inherentes a un modo de vivir. Cuando Juan Escoto teoriza con un lenguaje evidentemente «teológico», en el sentido inmediateista y banal del término, está teorizando técnica y racionalmente una visión del mundo usual, trazando un modelo útil para moverse por él o para moverlo. Lo cual explica la paradoja de un soteriólogo cristiano que olvida casi absolutamente a las almas que han traspuesto el umbral del más allá, que centra toda su atención en la figura antropológica del Cristo Eterno en cuyo origen y eficacia nada cuenta la ética y la voluntad individual. No se trata de ocasionales incoherencias del autor. Mientras no se demuestre lo contrario, las «anomalías» deben tomarse hermenéuticamente como indicios de su intención, frente a la presunción del hermeneuta.

2. Las limitaciones sociales de la «subjetividad absoluta»

2.1. *Los límites de la subjetividad absoluta de Escoto*

La mera posibilidad de que la figura de Juan Escoto Eriúgena se viera deformada por unos lugares comunes historiográficos como los reseñados también es un indicio a tener en cuenta. Y no tan sólo por la parte de los autores de tal historiografía, vinculados a las limitaciones de su época, como es natural. También son, tales *topoi*, un indicio de las limitaciones epocales de Escoto. En efecto, se ha hablado de una «subjetividad absoluta», de una «subjetividad trascendental», de una «subjetividad fenomenológica» refiriendo tales expresiones al sistema del filósofo carolingio. Los tres determinativos que se aplican a la «subjetividad» erigeniana son analógicamente verdaderos y a la vez indicativos de su limitación.

En perspectiva histórica, hay que reconocer que Juan Escoto Eriúgena sólo tuvo un atisbo de subjetividad moderna. Fue suficiente para que la semántica de los viejos conceptos resultara hondamente dislocada, y el autor quedara consagrado como uno de los grandes genios filosóficos. Pero Escoto formula su concepción de la subjetividad absoluta en forma de una entidad real, Dios. Dibuja su «conciencia absoluta» en términos realistas, cae en la trampa, en lo que Wittgenstein denomina «brujería, hechizo», del lenguaje ordinario de su período histórico y de los anteriores. En un nivel más profundo, pero como Cicerón, se ve envuelto por un lenguaje epocal que corta radicalmente las alas de su intuición primera. Lo cual, en perspectiva histórica, no es ciertamente un defecto, sino la condición del genio adecuado a su realidad. Un genio excepcionalmente inadecuado a su tiempo tal vez sería un profeta, pero siempre un milagro o un loco.

El Dios que ignora el propio «*quid sit*» y crea para crearse, es una buena base fenomenológica para la subjetividad. Pero recoge la base trascendental, las condiciones de posibilidad de la manifestación de la consciencia. Y, además, al recoger estas bases trascendentales, como Agustín con su psicología a lo divino, olvida que el fenómeno de la consciencia se le da en la concreción espacio temporal de la subjetividad, en el hombre concreto, y no en el cosmos. Olvida que sus afirmaciones sobre la «subjetividad absoluta» caen también bajo la misma acción de la subjetividad que le permite transformar todo dato empírico en «teofanía» de una realidad más profunda. Y, sobre todo, olvida que la gran negatividad que mueve su discurso sobre la subjetividad y hace aparecer el *an sit* del noumenon frente al noumenon, afecta primariamente a la realidad de una macro-subjetividad, que sólo podría postularse a partir de la realidad fenomenológicamente empírica del cosmos como una gran totalidad real, y ésto no es empíricamente verificable, sino «idea».

En Cicerón la libertad de la Academia queda reducida, en la práctica, a la libre elección del más verosímil de los modelos teóricos ya elaborados, sin mayor modificación que la consciencia de ser únicamente un modelo hipotético de la realidad. Y la tesis fundamental del pensador romano embarranca lamentablemente en los bajíos de una teoría que no se presenta como tal, en el lenguaje ordinario tradicional de Roma. En el caso de Juan Escoto Eriúgena el equívoco es semejante. Su entorno le ofrece sin sombra de duda la tesis de la existencia de Dios, del Dios cristiano. También existe el precedente epistemológico de la teología negativa. Y mientras Escoto está formulando en el lenguaje tradicional de la teoría negativa de la divinidad su intuición de la subjetividad, con fecundas perspectivas y cuidadosa metodología formal —una lógica y una sintaxis casi matemática, conscientemente artificiosísima—, los viejos términos usuales le introducen la «realidad» de lo que debiera quedar en teoría trascendental, de acuerdo con sus

propios principios. Toda su descripción del Dios que «en sí, desde sí, para sí mismo» crea creándose, es una buena descripción del fenómeno de la consciencia en sus aspectos trascendentales, pero no tiene por qué ser Dios ni implicar su existencia: la fenomenología de siglos posteriores no cometerá ninguna de las dos extrapolaciones, aún en el caso de filósofos creyentes.

Al aceptar la identificación de la subjetividad absoluta con Dios y añadir la afirmación de su existencia real, toda la teoría de Eriúgena ve recortadas sus potencialidades y los resultados efectivamente conseguidos quedan afectados por una gran ambigüedad.

En efecto, su prometedor formalismo queda truncado sin ser reconocido como un simple lenguaje artificial útil para su fin. Su consciencia lingüística queda limitada a la radical tesis sobre la inadecuación de cualquier lenguaje (mental, ontológico, verbal, gestual o factual) para comunicar la percepción de la realidad nouménica; la teología, el más alto saber formulable, no es sino poesía. Pero este lenguaje describe inadecuadamente, metafóricamente, una realidad total y unitaria, una totalidad clásica de cosmos. Una totalidad cósmica que el mismo Eriúgena designa con el nombre clásico de «*physis*». Y, si bien tal «*physis*» nace de una consciencia y subjetividad absoluta en un autocrearse, en un conocerse lingüístico diferente del propio «*quid sit*», en verdad las graves alteraciones que éste introduce en el paradigma clásico, no alcanzan a modificar en la práctica la nouminosidad de la unidad cósmica. Simplemente, dan lugar a una antropología de mayor relieve en el conjunto teórico, y/o acentos peculiares. Lo que era de esperar —no infundadamente, a la vista de la fáctica evolución histórica de los sistemas contruidos a partir de la subjetividad absoluta y el lingüismo— era la desaparición de la «sabiduría» unitaria y única del mundo clásico, y su sustitución por el conocimiento parcial de las «ciencias».

2.2. *Post-eriugenismo; equívoco y sociedad*

Todo el esfuerzo de Escoto para delinear un sistema subjetivo y lingüístico del mundo fenece precisamente en el escollo de la unidad cósmica construida lingüísticamente y hermeneutizada con artes que no sobrepasan la frontera consciente de las técnicas de la exégesis. Su influencia está de acuerdo con la genialidad de su intuición primera y de la angostura de su limitado desarrollo.

Con toda justicia, Juan Escoto es el padre del medieval realismo de los universales; él, el padre de la subjetividad absoluta y del lingüismo del pensamiento. Pero al reificar la subjetividad trascendental absoluta en Dios, en vez de pensarla como la fenomenología trascendental de cada ente consciente, y al concretar la subjetividad humana especialmente (si no únicamente) en el Hombre Primordial,

co-creador con Dios y de Dios, ha conseguido también una sólida reificación de todas las «esencias» en Dios. Ha dado entidad propia y primordial a lo que, en Agustín de Hipona, sólo eran proyectos creativos del Artista divino. El primer y eterno pensamiento del Hombre en Dios ya es creación, potenciada como radical precisamente por la devaluación lingüística de las categorías: meros accidentes «definitorios» de la ilimitación entitativa de las causas primordiales. Los universales, con toda la fuerza ontológica de las palabras de la vieja definición aristotélica, son uno en el Logos-Hombre y accidentalmente múltiples en la temporalidad.

Naturalmente, todos aquellos pensadores y escuelas post-eriugenianas que estimen primaria la existencia de Dios y la vinculación del saber sobre Dios con el saber sobre el mundo temporal, recibirán la influencia directa o indirecta de un Escoto pero leído desde la reificación de sus intuiciones. De alguna manera serán realistas en la cuestión de los universales, pese a que hacia el s. XI la cuestión de los universales se formula en términos de análisis lógico, precisamente porque la vivencia del «mundo» que se tiene en aquel momento ya no es la de una gran y exclusiva unidad, sino de conjunto de individuos ontológicamente bien determinados, aislados. Evidentemente, en la lista de tales post-eriugenianos no sólo hay que colocar a quienes explícitamente afirman ser sus seguidores, sino también a un Anselmo de Cantérbury y un Tomás de Aquino, que matizan las tesis pero mantienen la estructura fundamental del equívoco lingüístico ante el que sucumbió el Eriúgena.

Pero, a la vez, y a partir de la parte más novedosa de su teoría, también son eriugenianos los nominalistas del s. XI y del XII, y la gran escuela, en el fondo más eriugeniana que agustiniana, del s. XIII, que generará las definitivas síntesis medievales del nominalismo. En el nominalismo del s. XIV la fecunda intuición de la subjetividad absoluta de Escoto y su peculiar lingüismo encontrarán su máxima explotación medieval.

En el entrechoque especulativo de las tesis de una y otra tendencia irá cristalizando una idea que ya formuló, por boca de Cicerón y ciertamente sin demasiadas consecuencias positivas, la Academia Nueva: que la lógica, por ser formal, nada dice de la realidad. Es a través de la utilidad y de la utilización en un nuevo contexto social de la vieja lógica aristotélico-estoica que en los últimos siglos medievales se adquirirá conciencia teórica de lo que significa el lenguaje y el formalismo en contexto de subjetividad del conocimiento. Y lo que era práctica sofística liberadora en Cicerón, y recurso formal consciente en el Eriúgena, pero que por vía de la reificación de la subjetividad absoluta todavía se le torna estructura profunda de la creación, acabará por conducir a la creatividad lingüística parcial de la subjetividad concreta del pensador, ya no cosmólogo y sapiencial.

Es en este momento histórico, mientras va dando sus frutos la consciencia de la subjetividad y el lingüismo del Eriúgena a través del uso y utilidad de la lógica, cuando aparece nítidamente la oposición lingüística fundamental para una teoría sobre la subjetividad que rinda plenos resultados, de la que careció Escoto con todos sus antecesores: la oposición entre «substancia pensante» y «substancia pensada extensa» cartesiana. Efectivamente, es en los últimos siglos medievales que los términos «espíritu» y «materia» dejan de girar en la órbita semántica de la «vida» y «lo no vivo manipulable» para inscribirse en el ámbito más reducido del conocimiento y la consciencia. El «espíritu» es consciente, libre y capaz de pensamiento, en algún nivel ontológico la «materia» incluso es capaz de conocimiento sensible pero nunca de plena auto-consciencia, libertad y realización endógena y autárquica, de crearse en su conocer. Y cada individuo humano es un espíritu encarnado, jamás sometido a la naturaleza material circundante. La autonomía moral de Cicerón y el vago antropocentrismo que generaba la subjetividad absoluta, darán un paso de gigante en la lucha de los agustinianos frente a averroístas y tomistas, y de los nominalistas (la «*schola non affectata*», sin «doctor común», como la definió en el s. XV A. Coronel, parodiando a Cicerón y su Academia) contra los restos del Eriúgena reificador.

2.3. *La raíz social de la subjetividad de Juan Escoto*

Pero al llegar a este punto urge preguntar cuál fue el motor de las innovaciones de Escoto, qué pretendía al formular su teoría fundamental de la subjetividad, qué alcanzó realmente. Tales cuestiones, en efecto, no son sino partes últimas de una hermenéutica semántica del autor, una hermenéutica que no quede satisfecha con el desvelamiento de la sintaxis vacía del sistema o la modesta comparación con los textos inspiradores de quienes le antecedieron, como si las ideas pasaran de mano en mano sin alteración, indiferentes al conjunto circunstancial del que forman parte.

Naturalmente, la respuesta ha de satisfacer, sobre la pauta de la sociedad que arroja la especulación de Juan Escoto, tanto los logros positivos del filósofo como la vertiente de sus limitaciones. El contraste del Eriúgena con sus antecesores, sus limitaciones en comparación con los filósofos posteriores, proporcionan el punto exacto en el que se ubica dentro del curso histórico. Porque, efectivamente, a los ojos del historiador, el objeto de su investigación siempre se le presenta como una sucesión y una sucesión como mínimo cuantitativamente acumulativa mientras conserve la perspectiva histórica. Hasta este punto no hay divergencia de escuelas. Si las hay apenas se postula un rupturismo cualitativo o un continuismo del mismo tipo, siempre dentro del «hecho» comúnmente aceptado de la

sucesión y acumulación cuantitativa. Pero no es éste el lugar oportuno para una digresión sobre la epistemología histórica y, en concreto, de la historia de la filosofía, que en el ámbito general de la historia presenta la nota específica de ser más filosofía que historia, v. gr., cultural, de las ideas, etc.

Otro punto discutible, que tampoco puede ser abordado aquí por pertenecer a la epistemología de la historia y de la filosofía a la vez, es la enunciación explicitada un poco más arriba: sobre la pauta de la sociedad que arroja la especulación. Es ciertamente un principio hermenéutico gratuito, pero parece fecundo y, en cambio, notablemente ausente de la historiografía sobre el pensamiento filosófico medieval. Séanos permitido suponer que la semántica plena de un sistema o una afirmación filosófica no adquiere su plena expresión sin el panorama globalizador de la sociedad en la que aparece fácticamente, aunque tal panorama deba quedar reducido a cuatro rasgos significativos.

Dentro de la hipótesis epistemológica enunciada, tanto la centralidad de la subjetividad y del interés antropológico en el sistema de Juan Escoto Eriúgena, como su limitación ante el lenguaje culturalmente dado, han de corresponder a las exigencias del feudalismo.

2.4. Una sociedad feudal. Rasgos característicos

Según una escuela de la historiografía medievalística, el período feudal por excelencia corre entre mediados del s. VIII y principios del X. Naturalmente, no se caracterizará por las batallitas feudales —irrelevantes, anecdóticas y marginales— ni por la incultura, otro fenómeno derivado y marginal. Ni habrá de mirarse como una situación uniforme y estática de Europa, ni tan sólo de la Europa del momento, que se extiende muy poco más allá del Rhin por el este, y queda limitada hacia el sur desde el origen del Rhin por el curso alto del Danubio y la prolongación ideal del Adriático hasta cruzar con el Danubio. El rico norte de África romano evoluciona ahora de modo independiente de Europa. Y, al norte y noroeste, queda la vida tribal y más o menos nómada; al este, la cultura y la sociedad muy peculiar de Bizancio. España, a su vez, sigue un ritmo histórico propio por razón de la implantación islámica; Irlanda sufre las primeras y serias acometidas de los pueblos escandinavo daneses, como también Gran Bretaña, que recuperó en gran parte la vida tribal prerromana, apenas desaparecieron las legiones. Escoto Eriúgena es uno de los tantos irlandeses que pasan al continente ante la inseguridad de la invasión escandinava.

Al dejar su tierra natal Juan Escoto viene a situarse en el núcleo más maduro de la formación social feudal, el ámbito carolingio. Gracias a Carlomagno y su artificial y forzado imperio, ha renacido y se ha reorganizado la vida literaria civil.

Existe una élite cortesana que, sin estar confinada en los monasterios y catedrales, cultiva las siete artes liberales definidas por los grandes compiladores anteriores y contemporáneos (Boecio, Casiodoro, Isidoro, Beda), y se interesa por las grandes obras latinas, paganas y cristianas. El «renacimiento carolingio» posiblemente no es un nuevo comienzo de la cultura libresca, pero sí que constituye una demostración del éxito económico de la formación feudal en el s. IX.

Como formación social, el feudalismo se caracteriza por la desaparición total de los rudimentos de superestructura institucional civil que modernamente se denomina «Estado», «gobierno». Las ciudades son islas prácticamente irrelevantes en un océano de vida pueblerina agraria. Los pequeños núcleos humanos son autosuficientes, su economía es autárquica, muy poco superior al nivel de subsistencia, con frecuencia por debajo a causa de alteraciones metereológicas o epidemias. Salvo para el comercio de gran lujo, la relación mercantil y la moneda desaparecen.

En los pequeños núcleos humanos todas las funciones civiles están asumidas por un profesional de las armas: él es a la vez propietario, legislador, juez, defensor y modelo de vida, amigo y padre de sus vecinos. Para la cabal comprensión del feudalismo ninguno de estos aspectos puede ser olvidado, al margen del cumplimiento, más o menos próximo al ideal, que pudiera darse en la realidad. Siempre será verdad que, a un nivel de vida de subsistencia, el único tipo de riqueza que le corresponde es el del número de hombres que están a las órdenes de un señor feudal, y que, a su vez, la única y primera defensa de la estabilidad de la vida del conjunto humano de un feudo está en su señor; tanto como el señor depende para la alimentación y la fuerza armada de la ayuda de los suyos, estos dependen de la función y especialidad guerrera de su señor frente a la rapacidad de vecinos, transeuntes y alimañas de las grandes selvas vírgenes, que todavía cubren por entonces la mayor parte de las tierras y constituyen a la vez una defensa y una barrera entre los feudos. La Europa de aquel momento tenía la misma población total del gran Imperio Romano de Augusto, unos cuarenta millones de habitantes, pero concentrados en un territorio que a duras penas alcanzaba a un cuarto de su extensión. Es un dato a tener muy en cuenta al valorar el sistema feudal. Con una población cuatriplicada el sistema feudal consiguió mantener un ritmo creciente hasta desembocar suavemente en otra formación social inmensamente más compleja, de tipo urbano y mercantil. Y aseguró este ritmo creciente en conjunto con una distribución social de recursos mucho más equilibrada de lo que lo fue jamás en el Imperio Romano.

Las pequeñas comunidades rurales autárquicas no necesitaban relacionarse económicamente con sus vecinas, pero sí militarmente. El «señor natural» de un feudo tendía a proteger sus límites con pactos y protecciones de vecinos más po-

derosos. Y así, como conocía y frecuentaba el trato de cada uno de «sus hombres», procuraba el trato frecuente y amical con sus vecinos, con la salvedad de los años de catástrofe agrícola en el que el interés de los suyos le obligaba a buscar los medios de subsistencia en donde los hubiera con las armas en la mano. Y, lógicamente, ponía seguridad, amistad, vida y tierras en manos del señor más poderoso que él, declarándose a su vez vasallo suyo, «su hombre». Este tipo de relación personal, más fáctica y sentida que teorizada, tendía a culminar en la figura sacral del monarca, reliquia del pasado tribal, símbolo vivo de una comunidad de origen étnico. Pero sólo tendía, ya que de hecho y sin la más mínima negación teórica de la supremacía del soberano, éste podía muy bien conservar honores pero carecer de fuerza y cualquier iniciativa frente a grandes señores, hegemónicos en su reino. Los Heristal en el reino franco merovingio fueron un buen ejemplo de esta situación. Como también lo fueron de una de las pocas excepciones que hubo de sustitución de la familia sacral de los reyes por otra familia, no sagrada pero sí más poderosa durante generaciones, gracias al pragmatismo feudal y a la mediación sucesivamente desacralizadora y resacralizadora del estamento eclesiástico. Después de generaciones de dominar efectivamente el reino con el título de «mayordomos de palacio», se consideró «más justo» que ostentara el «honor» quien tenía el poder, se recluyó en un monasterio al último merovingio (prácticamente una extinción ritual de la familia sagrada) y, con el *placet* del estamento especializado en lo sacro, los Heristal adquirieron sacralidad y corona. El hecho tiene importancia aquí por lo que tiene de revelador y paradigmático de la absoluta pragmatidad que podían adquirir, en contexto feudal, términos tan inamovibles aparentemente como «sagrado», «tradición», «naturaleza», etc.; del matiz absolutamente doméstico de las apariencias de «Estado» bajo el título de rey, del papel que realmente jugaba en la sociedad la única institución que sobrevivía de la antigua superestructura «estatal», bi-institucional, romana: la Iglesia.

En efecto, el obispo Jonás de Orleans y el arzobispo Hincmarus de Reims escribieron, para el mismo monarca y en los mismos años de profesorado palatino del Eriúgena, sendos tratados teológico políticos, dentro del género de los «Espejos de Príncipes» que estuvo en boga varios siglos. Hincmaro en el «*De ordine palatii*» describe la corte real de un monarca carolingio de tal manera que rey, funcionarios y funciones tienen menos grandeza que el cuadro trazado por Varrón de una explotación agropecuaria romana del s. I a.C. Y el modelo de monarca y las funciones que le asigna Jonás de Orleans a Carlos el Calvo no superan los límites de una buena persona en una familia «cristiana»: rectitud moral, piedad religiosa, buen ejemplo a los suyos, conservar la paz entre los suyos, disimular sus defectos, atraerles al bien y a la práctica religiosa. Como telón de fondo: «Todas las personas constituyen el Cuerpo místico de Cristo, cuya cabeza es el mismo

Cristo, y en el que excelen especialmente dos cabezas, el rey y el sacerdote...». Si el rey no es recto (*rectus* → *rex*, buen cristiano en última instancia y buen padre, con menos grandeza y poder que un *pater familias* patricio de la Roma republicana) toda la naturaleza, el cosmos, sufre y manifiesta el desorden introducido por el rey.

De otra parte, debe evitarse absolutamente pensar que la Iglesia cristiana de aquel momento ya era la Iglesia doctrinaria, jurídicista, y centralizada de hoy. No lo fue nunca en el Imperio Romano de Occidente, menos lo podía ser en una formación social caracterizada por el fraccionamiento celular en núcleos autárquicos, derecho consuetudinario local, unidad de funciones por la simplicidad de vida, personalización de relaciones civiles. La Iglesia de la época feudal es ella misma feudal en estructura y en pensamiento. También ella está fraccionada en obispados autárquicos sin más vinculación que la ideal «vinculación en la comunión de caridad» y la relación vecinal que pragmáticamente impusieran las circunstancias. El obispo de Roma tenía una *auctoritas* históricamente fundada en la importancia y poder real de la comunidad cristiana de Roma, muy poco jurídica y difícilmente eficaz en la vida normal del feudalismo. Doctrinalmente, la referencia a la Biblia es un factor unificante indudable, pero ni teóricamente existe una verdadera síntesis sistemática, ni existe verdadera labor catequética y de predicación. La síntesis sistemática y apoyada en una suficiente base lógica y filosófica no aparece hasta el s. XII, juntamente con la predicación asidua y general para todo el pueblo cristiano. La Iglesia feudal está centrada en el rito y la fe consuetudinaria, transmitida de padres a hijos en el hogar, como en las Iglesias orientales de hoy. Y los eclesiásticos, los de elevado nivel jerárquico, omnipresentes al parecer, lo son más como señores temporales o en función de cuerpo consultivo para las tradiciones sociales con cierto sello sacral, que como pastores espirituales. Quienes verdaderamente deseaban una vida espiritual se aislaban en los monasterios y, aún en éstos, la vida religiosa se concibe más como un estamento especializado de la sociedad —lucha contra el caos diabólico, aplacación del Dios lejano, ejecución de los ritos benéficos para todo el pueblo cristiano, etc.— que como una personal comunicación con Dios. Naturalmente, apenas disuelto el rudimentario «Estado» del Imperio Romano, la institución eclesiástica —representada por los obispos-patronos de la comunidad, con clara conciencia de vinculación universal, con cultura libresca y venerable por su sacralidad y su antigüedad de reliquia gloriosa de un Imperio otrora más brillante— adquiere una excelsividad y centralidad que jamás tuvo ni hubiera tenido junto a la organización civil romana. En el Imperio Romano cristiano, junto a la tradición política civil, la Iglesia se definía como lo otro de la burocracia y el ejército imperiales; ante una autoridad civil desacralizada era la instancia social sagrada, benéfica y popular. En el feudalismo, aún conservando

cierta distinción, queda situada como misteriosa instancia última de saber y sacralidad universal, un «universal» que suena a «cósmica». Y ésto localmente: el «sacerdos» que aparece junto al «rex» en el texto de Jonás de Orleans y es proclamado superior a él por razón de ser responsable moral de la salvación eterna suya y de su pueblo a través de su acción paternal, es el simple obispo local, no el papa romano. Y los señores locales poderosos sabían muy bien cómo tratar este aspecto de sus intereses. Era capitular carolingia que primero se reuniera el señor con sus fieles, y luego se pasara lo decidido al consejo de obispos «para que vieran que todo se hiciera según ley». Los Heristal, Carlomagno y sus sucesores, cuando eran fuertes, resultaron maestros en el arte de atraer la bendición para sus planes desde el insondable misterio del cosmos a través de la mediación episcopal. Ni unos eran incultos, aún siendo poco letrados, ni los otros unas águilas especulativas aún que a veces más letrados; y, en realidad, a todos por igual absorbía la pequeñez forzosa de su medio, a pesar de proyectarse en visiones cósmicas y leerse en libros antiguos.

Una veneración sacral por lo escrito, una élite cultural letrada, unas relaciones aparentemente muy de persona a persona, recubriendo unas reducidas y aisladas comunidades muy cohesionadas, un aprovechamiento de recursos meramente agrícolas, según un sistema de participación escalonada que se ha denominado «propiedad feudal», con reglas económicas totalmente diferentes de las del Bajo Imperio Romano o la Alta Edad Media, una única institución consciente de universalidad, cultura libresca y antigüedad: tal es el mundo de Juan Escoto Eriúgena, el referente de su teoría, el campo para el que era útil «ciencia».

2.5. *Una sociedad que recupera dimensiones perdidas*

Juan Escoto Eriúgena no escribía para el pueblo; escribía para una élite que sin ser eclesiástica ni por funciones ni por intereses, tenía una muy respetable cultura literaria. Se aludió a ello hablando de la finalidad de la escuela palatina y del cultivo en ella de cierto helenismo. Por otra parte, su experiencia como polemista en la controversia sobre la predestinación no le debió dejar muy buena opinión de la intelectualidad estrictamente eclesiástica. Su *Periphyseon*, obra verdaderamente personal y sistemática, no fue conocida en vida del autor. Pero no es dudoso que en su labor profesoral vertería, en medios palatinos y oralmente, conceptos de su libro. Escoto es un escritor eminentemente civil y utilitario. Y su obra debió ser realmente útil a la élite de oficiales reales; ellos necesitaban un sistema técnico que plasmara la visión del mundo propia de la sociedad en la que actuaban como altos dirigentes.

Su sociedad no es realmente regresiva: el dato demográfico, la suavidad de su

evolución progresiva constante, el largo período histórico que cubre el feudalismo (si se contabiliza su preparación en el *Dominatus* romano, hasta el Renacimiento como mínimo en su declive lento), vendrían a demostrarlo. Pero sí que se da una asombrosa reaparición de formas sociales arcaicas en un sistema que se mantiene unitario sin organización estatal, con densidades demográficas jamás alcanzadas anteriormente. Europa se organiza en pequeñas células comunitarias, abandona la «sociedad» para recuperar la «comunidad», si se da a estos términos el sentido técnico que tienen en las ciencias sociales de hoy. Europa supera el traumatizante paso de *polis* a gran *polis* y después a imperio, para recuperar un tipo de relación humana aparentemente natural y espontáneo, que parecía exclusivo de la vida tribal y de pequeña *polis*. Y ésto gracias a una dispersión demográfica en multitud de células de producción agrarias, en oposición al centralismo romano.

Y parece lógico pensar que con una organización comunitaria de la vida social, se recuperarán también concepciones arcaicas del mundo. Y, efectivamente, así es.

Las comunidades agrarias que constituyen la amplia base de la formación social, son grupos humanos efectiva y afectivamente muy cohesionados. El individuo, sea cual sea su personal valer, se sabe útil y apreciado por el grupo; cada miembro tiene muy claro su *rol* y las reglas que le impone en el conjunto del grupo y en vistas al primario fin de la conservación y paz del conjunto humano. No existe posibilidad de intereses parciales opuestos al interés común, ni es necesario ningún complejo sistema teórico que permita la consecución de finalidades privadas o generales. Lo que siempre se ha hecho y la aplicación oportuna de las enseñanzas de una experiencia primaria e inmediata son suficientes para asegurar la vida del grupo. Y esta experiencia y agudeza de percepción de la oportunidad, reside en los miembros de mayor edad y talento de la comunidad. Son comunidades tradicionales, sin divergencias teóricas, sin perspectiva histórica si por tal ha de entenderse la conciencia de paso a través de los siglos de unas a otras formas de vida cualitativamente diferentes e incompatibles entre sí. Por otra parte, el trabajo no aparece como obra esencialmente humana, sino como simple colaboración al ciclo anual de la naturaleza.

En estas condiciones de vida humana, la naturaleza se presenta como una gran totalidad omnicomprendiva, un gran organismo vivo del que el hombre y el grupo humano no son otra cosa que momentos en la totalidad, partícipes de la vida común. La aproblematicidad de la situación de los individuos hace retroceder, olvidar, todo aquello que atañe a la persona frente a la regularidad de la vida cósmica; y es importante notar que se trata de la aproblematicidad de las situaciones personales y la realización propia en las circunstancias de cohesión afectiva del grupo, para comprender que el relieve que adquiere la naturaleza y la tradi-

ción comunitaria no significa necesariamente una pérdida de valores personales. Y pese a ello desaparecen las teorías sobre los llamados «grandes problemas eternos»: la muerte, Dios, etc.; son un simple dato inmediato para una proyección teórica pero no un problema. Desaparece también la manifestación afectiva en la relación interpersonal que pueda señalar un coto de individualidad excluyente del grupo o una afirmación de la misma. Se torna imposible el ausentismo frente a la problemática común, el receso a la vida privada.

En consecuencia, no existe ninguna situación en la que pueda percibirse vitalmente un desacuerdo entre el mundo pensado y la realidad extramental. La razón goza de un predicamento sin límites; la visión del mundo, teorizada en unos pocos enunciados evidentes, es única y compacta; si existe un gran espacio para el misterio de la anturaleza frente al grupo humano, por el contrario el pensamiento y la conducta individual andan por vías de extremo racionalismo y «objetivación».

En un ambiente básico de este tipo piensa Juan Escoto Eriúgena. No es de extrañar que su sistema resulte de un extremo racionalismo formal, que redescubra la totalizante noción de la «*physis*» griega, que su ética suene a fixismo naturalista heterónomo, que el destino personal, el problema individual de la muerte no le preocupe. Todo ésto, con la idea-realidad de un Dios-*arche* cósmico y la homogeneidad del lenguaje teofánico de la naturaleza y el de la Biblia, surge de la base humana del sistema social en el que vive, el feudalismo casi puro, perfecto. En el Eriúgena, la sociedad feudal recupera teorizaciones de una visión del mundo perdidas a través de la sofística y el agustinismo, latentes en la moral estoica que perduraba, desfigurada, en la patología latina.

2.6. *Una sociedad que descubre posibilidades*

Pero el pensamiento feudal no es un retorno puro y simple a las concepciones tribales. Mucho menos a su politeísmo religioso cosmológico. Poco se sabe de la religiosidad popular de la época. Ciertamente, ni para la amplia base popular ni para la élite, las relaciones del hombre y, mejor, comunidad, con Dios no debían ser afectivas sino eminentemente objetivas en el rito y la cosmología. Pero tales caracteres no llevan, ni a las élites ni a la multitud del pueblo, a una atención preferente a las concreciones de la gran fuerza misteriosa del cosmos en la vida ordinaria del aquí abajo, como en el paganismo antiguo. Ni tan sólo a la transposición del tambaleante organigrama feudal de la sociedad a nivel de Dios y sus santos. La popularización del santoral pertenece al s. XII final y al XIII, no al s. IX ni a la plenitud posterior del arte románico europeo.

En la fáctica parcialidad de la recuperación de visiones arcaicas inciden los

elementos culturales, literarios e ideológicos, de las élites eclesiástica y civil. El mismo tradicionalismo sociológico del feudalismo le impide perder voluntariamente los grandes rasgos ideológicos de las formaciones romanas, especialmente de su gran representante en Occidente, Agustín de Hipona. Pero estos rasgos fundamentales, un Dios personal, el diálogo entre Dios y hombres, la noción de centralidad de la historia para la vida humana, el antropocentrismo que un pensamiento histórico comporta, están en directa oposición con la visión del mundo que el feudalismo es capaz de vivenciar. En un resurgimiento en otra octava de la vieja paradoja estoica denunciada por Cicerón —un sistema ético no puede fundamentarse a la vez en la autonomía y la naturaleza objetiva— en el feudalismo de vivencia naturalista resurgida es incompatible con la historiovisión del mundo que implica la vivencia literaria de las élites feudales, y también del pueblo a partir de la existencia en su mundo del dato empírico de la Iglesia institucional, supra-local, común.

Con toda naturalidad, a un pensador que conoce bien el agustinismo y fuentes neoplatónicas menos occidentalizadas y cristianizadas, dos estadios evolutivos hacia una teoría de la subjetividad, se le impone una solución de la paradoja subjetividad-naturalismo. Su solución radica en añadir al atisbo de subjetividad del neoplatonismo panconsciencista los rasgos nuevos de la subjetividad agustiniana, y purificar la subjetividad agustiniana de los caracteres demasiado naturalistas de su psicologismo personalista. En ambos sistemas el centro de la atención estaba en un más allá, en el Uno o el Dios Trino, pero con caracteres de positividad. Escoto atina a reducir por la vía de la tradicional teología negativa, la posibilidad interna de Dios y del Uno mediante un fuerte acento negativo: la imposibilidad para un ser consciente, de conocer categorialmente el núcleo fundante de su entidad: el Dios eriugeniano no conoce jamás su propio *quid sit*. Partiendo del conceptualismo esencial griego consigue describir la entidad consciente sin caer en los psicologismos positivos de Agustín: *essentia*, *virtus*, *operatio* son momentos del movimiento inmanente constitutivos del ser de la consciencia, y no substantivaciones estáticas como el *sum*, *cognosco*, *amo* agustinianos. Acierta a describir fenomenológicamente las notas trascendentales de una «subjetividad absoluta», pero no alcanza a reducir toda la positividad del Uno o de Dios, y acaba enunciando, desde fuera, por influencia del lenguaje agustiniano y neoplatónico, la realidad ontológica de la «subjetividad absoluta».

Pero ésto es precisamente lo que andaba buscando, lo que le permite reducir a un sistema consistente las afirmaciones contradictorias de la vivencia epocal y de la tradición literaria e institucional.

En efecto, la transferencia a la realidad de la subjetividad trascendental absoluta le permite lingüistificar objetivamente la operación auto-creadora de esta sub-

jetividad absoluta en su pensamiento creador de las cosas temporales. La naturaleza visible es el lenguaje objetivo con que se construye en sí, desde sí y para sí mismo la gran entidad consciente descrita como una subjetividad absoluta: existe una única naturaleza o «*physis*» que está constituida por todo lo que es y lo que no es ya que supera toda categoría del pensar.

3. Subjetividad, lingüismo y formalidad

3.1. Ser y no ser, puerta de un lingüismo de las cosas

En definitiva, Escoto consigue lo que buscaba: un modelo hermenéutico de la realidad que le envuelve. Es un modelo lógicamente consistente en su nivel de formalismo, con claro conocimiento reflejo de las opciones fundamentales, pero que por su limitación en el campo de la subjetividad no tiene un metalenguaje epistemológico que permita explicitar y reconocer por parte del Eriúgena la naturaleza «modélica» de su construcción. Él todavía cree traducir exactamente la realidad pese a la clara aportación del matiz «realidad fenoménica». La lingüistificación del pensamiento que es capaz de aportar la subjetividad trascendental reificada de Escoto sólo disipa parcialmente la perfecta biyectividad de pensamiento y realidad. Distingue con claridad pensamiento de consciencia pensante. Pero no alcanza a afirmar que el pensamiento es un lenguaje, simple conjunto de signos denotativos, si no es a través de lingüistificar la misma realidad: las cosas reales son también un «signo» de la informable realidad esencial profunda, como los conceptos o las palabras. El instrumento para ello es un metalenguaje, una lógica de la partícula negativa. Y el resultado práctico es su creencia de que conocer el mundo es una especie de poesía: *theologia sive poetria*, como él dice, en lugar de «construir» modelos cuya fuerza radica en la consistencia formal de unos elementos lingüísticos unívocamente denotativos, y cuyo valor reside en su útil aplicabilidad. Adivinar superficialmente este nivel de subjetividad científica estará reservado a los nominalistas del s. XIV, un siglo que necesita «ciencias» y no «sabiduría» nuevamente «naturalizada», como el siglo del Eriúgena. En cambio, ya no cae en la mera yuxtaposición de modelos prefabricados, como Cicerón; el redescubrimiento vital de la «*physis*» única no le permite el relativizante «probabilismo» académico, como la tradición agustiniana no le autoriza un esencialismo conceptual griego.

Históricamente, tiene importancia señalar el nivel de formalidad y metalingüisticidad que alcanza el Eriúgena con su fundamental «ser/no-ser». Aparentemente Juan Escoto aborda el tema del «ser/no-ser» desde una óptica meramente

lingüística: qué sentidos principales puede tener la expresión (*Periphyseon* 422B-445D, ed. Scheldon-Williams, I, págs. 38-44). Pero 1) antes ha definido las cuatro especies en las que se divide el género «*physis*» únicamente a través de la partícula negativa y el verbo «crear»; 2) al definir «ser/no-ser» distingue cinco sentidos, pero el primero es fundamental hasta el punto que los cuatro restantes sólo son una reducción del uso de la partícula negativa en otros tantos «lenguajes ordinarios» al lenguaje normativo del primer modo de decir que algo «es/no-es; 3) expresado en terminología moderna, los «lenguajes ordinarios» son el lógico, el popular, el filosófico platónico y el teológico; 4) el «motivo», en sentido musical, unificador es el par conceptual «decir-conocer»: se «dice» *no* cuando hay una imposibilidad natural de «conocer» en razón de la superioridad ontológica de lo que se niega.

En definitiva, la dialéctica «afirmación/negación» está siempre vinculada a la acción cognoscitiva. Pero quien conoce o no conoce, en el sistema eriugeniano del género «*physis*» y sus especies, es la «subjetividad absoluta» reificada, Dios. Y ésto es lo que patentiza tanto la definición de la primera manera de decir «ser/no-ser» como la definición de la cuarta especie de la «*physis*». Un texto patrístico con el que adorna la definición del primer modo, le permite afirmar a Escoto que ninguna cosa, ni el mismo Dios, conoce su propio *quid sit*; la última especie del género «*physis*» es «imposible» y «su ser es no poder ser».

«Ser/no-ser» en última instancia, 1) actúa como la presencia o ausencia de la partícula negativa en un lenguaje formal matematizado; 2) como la negación de los lenguajes lógicos, nada dice de la realidad, sino de otro signo del lenguaje; 3) pero Dios, la subjetividad absoluta que se crea al crear pensando, conociendo, diciendo, sólo al final de su crearse como «*physis*» descubre el *an sit* de su naturaleza subjetiva: «no ser» es negar toda categorización porque es «lo imposible», el «no ser» de todo «ser»; y 4) en definitiva, la formal dialéctica de presencia/ausencia de la partícula negativa de los lenguajes lógicos modernos se descubre como la estructura profunda de la ontología de la subjetividad absoluta. El metalenguaje de todos los lenguajes reseñados como principales por Escoto, se torna estructura ontológica de una «*physis*» cuyo ser es conocer.

Subjetividad y formalismo embarrancan pues, nuevamente, en un cierto realismo de las estructuras lógicas en vez de permanecer en la inmanencia de los entes conscientes reales. Pero Escoto Eriúgena no tiene motivo para proseguir por la vía de la subjetivación. Precisamente el realismo de las estructuras lógicas le permite aceptar lo que su ámbito social reclama: un férreo racionalismo y naturalismo, salvando simultáneamente la grandeza del hombre y la evolución histórica a través del «decirse-crearse» poético de Dios, en el *Logos* y el ser consciente del Hombre Primordial coeterno.

No es en vano que las primeras páginas del libro primero del *Periphyseon* constituyen la «obertura» de la maravillosa sinfonía que es la obra del irlandés carolingio. Más allá de las primeras páginas sólo le aguarda la labor de aplicación de los principios para obtener la vasta síntesis deseada. Y no le va a costar mucho esfuerzo una vez proclamado el valor absoluto de la razón formal y el inevitable carácter homogéneo de la naturaleza y de la Biblia como lenguajes divinos de carácter poético. Son unos principios capaces de forzar las más duras resistencias de los elementos para incluirlos en un todo racional, aparentemente respetuoso y tradicional. Ambas cosas, respeto a la tradición e inconsciente violencia sobre sus elementos para acoplarlos a una nueva síntesis, son dos rasgos muy feudales. La feudal es una tradición muy viva y camaleónica, precisamente porque el sentido histórico de la formación social es muy débil. El cambio semántico de los conceptos es tan constante como inconsciente.

Apéndice bibliográfico

La presencia de Juan Escoto en la historia de la filosofía tiene unos hitos claros. Desde su muerte hasta 1225 su obra es conocida, crecientemente divulgada, en especial a partir de los inicios del s. XII, caracterizado por el sentimiento de la necesidad de una síntesis coherente del saber teológico. Destaca en este siglo la labor de Honorius Augustudunensis: una abreviación del *Periphyseon* bajo el título *Clavis Physicae* (Ed. crítica del P. Lucentini, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1974). En 1210, la lectura que hacen del *Periphyseon* los discípulos de Amaury de Bene arrastra al Eriúgena (y a Aristóteles) en su propia condena por parte de la Iglesia, en el Concilio provincial de Sens. En 1225, Honorio III recoge el precedente francés, confirma la condena y ordena recoger y destruir los abundantes ejemplares de la obra. La influencia de Escoto quedará limitada, en adelante, a las traducciones eriugenianas del *Corpus Dionysianum* (véase B. Faes de Mottoni: *Il 'Corpus Dionysianum' nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900-1972*. Milán, Il Mulino, 1977).

A partir del 1225 la presencia directa de Escoto es difícilmente discernible. Perdura el recuerdo de su condena, de la polémica sobre la predestinación y la eucaristía, sus doctrinas sobre la Trinidad, el alma, los ángeles, el infierno y la visión beatífica. Nótese que son temas medievales de fuertes implicaciones epistemológicas. Bajo estos epígrafes se desarrolla la primera teoría del conocimiento mo-

derna. Por el recuerdo de puntos polémicos se publica la *Editio princeps* del *Periphyseon*: Th. Gale, Oxford, 1681. Queda inmediatamente incluida en el *Index Librorum Prohibitorum* (1684). Cincuenta años más tarde, comienza la andadura historiográfica del Eriúgena, ya no es un autor citado sino estudiado como objeto histórico. Su ingreso en la historia no es muy feliz. Tanto J. Brucker (*Historia critica Philosophiae*. Vol. III, Lipsiae, 1743, p. 619) como A. Rivet en la *Histoire Littéraire de la France* (vol. V, París, 1740, p. 423) le consideran un autor sofístico, confusionario, con graves errores. Brucker populariza, incluyéndolo en su poca estima de la filosofía medieval, la caracterización del Eriúgena como autor neoplatónico, escolástico y místico.

A partir de Brucker la historiografía eriugeniana se dividirá en tres grandes corrientes: 1) Escoto, iniciador de la escolástica; 2) continuador del neoplatonismo; 3) fundador de la filosofía moderna.

Los estudiosos y biógrafos del primer grupo pertenecientes al s. XIX, propenden a constituir al profesor carolingio en culminación de toda la filosofía y teología anterior, comienzo de cuanto bueno contiene la posterior. Católicos o no, los autores teólogos predominan en este conjunto: C. B. Schüter emprende una nueva edición (1838), P. Hjort, F. A. Staundenmaier, M. Saint-René Taillandier, son sus primeros biógrafos. En general, se vincula escolástica y mística; destacan esta vinculación A. Hellferich (1842), W. Kaulich (1860), H. Rähse (1874) y H. Delacroix (*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*. París, 1900). La más violenta reacción frente a una lectura escolástico mística del Eriúgena en el s. XIX la ofrece A. Mignon: *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*. vol. I, París, 1895. Para él la desgraciada intervención de Escoto frenó durante dos siglos la eclosión de la metafísica anunciada por el renacer carolingio.

El iniciador documentado de la interpretación que vincula al Eriúgena con Plotino y Proclo es F. C. Baur en dos de sus obras publicadas en Tubinga en 1838 y 1842, respectivamente. El tema encuentra poca resistencia cuando es proclamado por B. Hauréau, el gran medievalista del racionalismo francés, en su *Histoire de la philosophie scolastique* vol. I (París, 1872), p. 151. Pero, como es natural, para Hauréau neoplatonismo, eriugenismo e idealismo alemán constituyen una línea sin solución de continuidad: Escoto es un precursor de la filosofía moderna.

Esta tercera línea hermenéutica había hallado su defensor notable en A. Kreutzhage, en 1831, y su exagerado paladín en Th. Christlieb: *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena...* (Gotha, 1860). Es el trabajo de J. Huber, citado en el artículo, el que no sólo presenta mejor esta corriente, sino que además es una de las mejores monografías del s. XIX sobre el Eriúgena: *Johannes Scotus Erigena*.

Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophie und Theologie im Mittelalter. (Munich, 1861). Son los años felices del método comparativo en la historia de la filosofía, de un comparativismo puramente idealista.

La primera mitad del siglo XX se caracteriza por la laboriosa y poco brillante investigación positiva, autenticidad, crítica textual, datos históricos sobre la vida y entorno de los filósofos. La labor de pioneros en el campo del eriugenismo se debe a F. Ravaisson (1849) con su defensa de la autenticidad de la *Homilía sobre el Prólogo del Evangelio de San Juan*, B. Hauréau con el hallazgo del comentario a Marciano Capella, L. Traube con la edición crítica de los poemas y K. Rand, estudioso de las recensiones eriugenianas del *Periphyseon*.

Fruto de los pacientes estudios de principios de siglo son las actuales ediciones críticas de las obras de Escoto: Destaca la inacabada edición del *Periphyseon* realizada por I. P. Scheldon-Williams (2 vols., Dublin, The Dublin Inst. for Advanced Studies, 1968 y 1972), por E. Jeuneau de *Homélie sur le Prologue de Jean* (París, Cerf, 1969) y *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. (París, Cerf, 1972). C. E. Lutz editó *Annotationes in Marcianum* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1939), M. Cappuyns la de la traducción eriugeniana del *De imagine hominis* de Gregorio de Nysa («Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» (1965) pp. 205-62), H. F. Dondaine completó el texto de las *Expositiones super Ierarchiam Caelestem*, incompleta en la que se considera la edición autorizada de las obras de Juan Escoto: el vol. 122 de la *Patrologia Latina* de Migne (París, Migne, 1853).

En la imposibilidad material de señalar las investigaciones parciales sobre la obra de Juan Escoto aparecidas en el siglo XX, sólo queda el recurso de remitir a las grandes reseñas bibliográficas sobre el autor: el clásico *Handbuch der Geschichte der Philosophie* de W. Totok (vol. II, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975) y la obra, también clásica y no superada todavía en los aspectos de ambientación cultural y cuestiones de autenticidad, de M. Cappuyns: *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée.* (Lovaina-París, 1933; reed. anastática Bruselas, Culture et Civilisation, 1969) págs. 260-9. También M. Dal Pra: *Scoto Eriugena*. Milán, Bocca, 1951² (ed. totalmente revisada) págs. 244-57, y P. Mazzarella: *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*. Padova, C.E.D.A.M., 1957, págs. 41-67. Y, sin duda, el más reciente y completo boletín bibliográfico comentado sobre Juan Escoto es el de T. Gregory: *Giovanni Scoto Eriugena*, en las *Questioni di Storiografia Filosofica*, dirigidas por V. Mathieu (Brescia, La Scuola, 1975) págs. 503-11.

Junto a las obras citadas de Cappuyns, Dal Pra, y Mazzarella, importante también como síntesis modernas del pensamiento general del Eriügena, no puede olvidarse, del mismo T. Gregory, su *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi.* (Floren-

cia, 1963) con una visión de conjunto. La de R. Roques: *Libres sentiers vers l'érigénisme*. (Roma, Ateneo, 1975) precedida de su ensayo de interpretación unitaria *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*. («Divinitas») 11 (1967) 245-329. Y la aportación extraordinariamente valiosa de las actas de los Colloques Inter. du C.N.R.Sc. franceses de 1975 en Laon, publicados bajo el título *Jean Scot Érigène et l'Histoire de la Philosophie* (París, C.N.R.Sc., 1977). Precedidas de un conjunto de aportaciones sobre cuestiones históricas, paleográficas, codicológicas y doctrinas de los antecesores, y seguidas de varios estudios sobre la influencia en la filosofía posterior; las ponencias (y las discusiones sobre las mismas) que van desde la página 183 hasta la 405 constituyen una gran visión del pensamiento erigeniano, profundamente analizado a partir de los temas principales. Sus autores son de evidente autoridad en estos estudios: M. G. Madec, J. J. O'Meara, J. Moreau, G. H. Allard, D. O'Meara, P. Dronke, W. Beierwaltes, M. Cristiani, G. Schrimpf, F. Bertin, B. Mc Ginn, Br. Stock, J. Cl. Foussard, J. Trouillard, St. Breton, St. Gersh, T. Gregory y M. de Gandillac. El conjunto de los análisis tiene una innegable unidad, difícilmente superable como estudio del Eriúgena filósofo y desde una constante perspectiva de historia de la filosofía. Quizás la labor a realizar sea ahora la de prolongar la hermenéutica de los grandes temas erigenianos hasta el concreto mundo feudal en el que fueron pensados.

Tomás de Aquino



Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo

Laureano Robles

1. Vida

Yendo por la *Autostrada di Sole* hacia Nápoles, a 125 kilómetros de Roma, se halla el viejo castillo de Rocaseca perteneciente en otros tiempos al reino de Sicilia y propiedad de los condes de Aquino y de Chieti. En él nació Tomás de Aquino entre 1225 y 1227 en una familia de doce hermanos, de origen lombardo por parte de padre y normando por parte de madre.¹ La luz y el brillante sol que permanentemente caen sobre la colina, no lejos de la Campania romana, son el símbolo de lo que Tomás de Aquino ha sido para la Iglesia. Pienso que sólo así debe ser comprendido, estudiado y analizado. Si un día la Iglesia lo canonizó no fue por sus milagros, ni por sus gestas, sólo lo hizo por sus escritos; por ver reflejada en ellos su propia doctrina, por otro lado aún no sintetizada hasta que él lo hizo.

Toda la vida de Tomás de Aquino puede resumirse en tres cosas: escribir, enseñar y viajar de una parte a otra siempre por motivos docentes.

Tras el aprendizaje de las primeras letras en el monasterio de Monte Casino (1230-1239), como oblató benedictino, Tomás de Aquino cursó los estudios de humanidades en lo que fuera entonces la Universidad de Nápoles (1239-1243), no sumisa a la Curia pontificia. En ella siguió las lecciones de los maestros Martín de Dacia y Pedro de Hibernia, iniciándose ya en el estudio de Aristóteles, mucho

1. Walz, Angelus: *Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, V), Lovaina, Publications Universitaires, 1962, p. 16.

antes de ser conocido éste en París. En este período compondría ya sus primeros escritos, resúmenes de apuntes escolares y de escasa originalidad.²

Entre 1243 y 1244, atraído por la personalidad de Juan de San Julián, ingresaba por decisión propia en el convento de los dominicos de Nápoles, donde convivió con el maestro Humberto de Romans, futuro General y organizador de la Orden. Tras un corto período en el que permaneció fuera del convento, secuestrado por su propia familia, en 1247 era enviado al Estudio general de París a cursar teología. De 1248 a 1251 siguió en Colonia las lecciones del maestro Alberto de Bollstädt, San Alberto Magno, del que conservó las notas escolares sobre los *Nombres divinos* del Ps-Dionisio y sobre la *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, cuyos autógrafos han llegado hasta nosotros.³

Ordenado sacerdote por el arzobispo de Colonia, Conrado de Hochstaden, inició su carrera docente bajo la dirección del propio San Alberto Magno. Los opúsculos *De ente et essentia ad fratres et socios* y *De principiis naturae ad fratrem Silvestrem* fueron escritos probablemente durante este período (1251-1252).

Vacante el oficio de bachiller en la cátedra de extranjeros que los dominicos tenían en su Estudio general de París, y con el apoyo de San Alberto y del Cardenal Hugo de San Caro, legado papal en Alemania, Tomás de Aquino es nombrado para ocuparla (1252-1255). Bajo la dirección del maestro Elías Brunet de Bergerac, Tomás de Aquino expuso sus lecciones bíblicas sobre el texto de *Baruc* y su comentario a las *Sentencias*, cuyo autógrafo sobre el tercer libro se conserva en la Biblioteca Vaticana.⁴ Los cuatro años de su docencia en París fueron sin duda los más agitados que conoció aquella Universidad en el siglo XIII. Un texto de aquel entonces dice de Tomás de Aquino: «En su enseñanza suscitaba nuevos temas; encontraba un modo nuevo y claro de afrontarlos; aducía nuevas razones en su resolución; y nadie que le oyese enseñar cosas nuevas y resolver las dudosas con nuevas razones, dudaría que Dios lo iluminó con rayos de nueva luz: quien comenzó a tener tan pronto un pensamiento tan cierto, que no dudó en

-
2. Robles, Laureano: Notas históricas al «De modalibus» de Sto. Tomás, en: *Teorema*, VI/3 (1974), 419-450.
 3. A. Pelzer: Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et rédigé par Saint Thomas d'Aquin, en: *Revue néo-scholastique de Philosophie*, 24 (1922), 333-360, 479-520; G. Mersseman: Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque, en: *Revue néo-scholastique de Philosophie*, 38 (1935), 64-83.
 4. P. M. Gils: Textes inédits de S. Thomas. Les premières rédactions du «Scriptum super Tertio Sententiarum», en: *Revue de sciences philosophique et théologiques*, 45 (1961), 201-228; 46 (1962), 445-462, 609-628.

señar opiniones *nuevas* y en escribir las que Dios se dignase inspirarle *nuevamente*.⁵ El clero secular y el regular mantenían entre sí una guerra fría por el dominio de la docencia universitaria. Muchas páginas de Tomás de Aquino reflejan esta lucha abierta entre ambos cleros.

Cumplidos los cuatro años de docencia como bachiller bíblico y sentenciario, en febrero de 1256 obtenía el título de Maestro *in Sacra Pagina* (en teología), que le daba derecho a enseñar públicamente. De 1256 a 1259 ocupó la regencia de la cátedra de extranjeros en París. Tomás de Aquino tendrá como bachiller durante este período a Anibaldo degli Anibaldi, futuro Cardenal de Urbano IV, y al que dedicó su *Glossa continua* o *Catena aurea*. Los Comentarios de Anibaldo a las *Sentencias* de Pedro Lombardo son el primer resumen de los Comentarios de Tomás de Aquino. El influjo de su doctrina comenzaba a iniciarse. La actividad científica de Tomás de Aquino en este período es enormemente fecunda. Sus Comentarios al *De Trinitate* y *De Hebdomadibus*, de Boecio, veintinueve cuestiones del *De Veritate* y parte de la *Summa contra gentiles* son fruto de este período docente.

Nueve años pasará luego en Italia (1259-1268), los más fecundos de su vida, enseñando en el Estudio general de la Corte pontificia, que es una Corte viajera; primero en Anagni (1259-1261), luego en Orvieto (1262-1265), Roma (1265-1267) y finalmente en Viterbo (1267-1268), acompañando al Papa como teólogo consultor. Cuanto escribe durante este largo período refleja la temática controvertida de la época.

En noviembre de 1268 vuelve a ser asignado a París con el encargo de regentar por segunda vez la cátedra de teología para extranjeros (1269-1272). La Universidad de París vive días de grandes tensiones de todo tipo. El pensamiento de Aristóteles ha comenzado a dejar sus huellas en la cristiandad. Se inicia un espíritu laico que a la Iglesia le conviene atajar. Ya en 1231 Gregorio IX había nombrado una comisión que se encargase de purificar *subtilliter et prudenter* los escritos de Aristóteles, subrayando en ellos lo *utilia et inutilia*.⁶ La incapacidad intelectual de los miembros de la comisión nombrada permitió que nada se hiciera. Alberto Magno y Tomás de Aquino, y con ellos cuantos les ayudaron, vinieron a realizar la obra. Es la época de los grandes comentarios a Aristóteles. No hay página en la que el Estagirita no esté presente. El pensamiento de Tomás de Aquino no puede entenderse disociado del de Aristóteles, pero lo falsearían quie-

5. Tocco, Guillelmus de, o.p.: *Vita S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer, en: *Fontes vitae S. Thomae* (Saint-Maximin, 1937), p. 81, c. 14.

6. Dénifle-Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 143-4, n.º 87.

nes lo identificasen en él. El lenguaje empleado por Tomás de Aquino es aristotélico, pero su contenido ideológico tiene muy poco que ver con aquél. A Tomás de Aquino podría aplicársele lo que él escribió de Averroes. No es Averroes el detractor de Aristóteles sino Tomás de Aquino quien, al cristianarlo, lo leyó en una perspectiva totalmente nueva y extraña a la que se expresara. Tomás de Aquino, introduciendo sistemáticamente a Aristóteles en el cristianismo, hizo, sin buscarlo, que éste adquiriese una nueva dimensión que hasta entonces no había tenido. Pero con ello el cristianismo se *humanizará* a su vez, en el sentido helenista de la palabra. El cristianismo, además de ser un hecho religioso, se convertirá a partir de entonces en un nuevo tipo de cultura y en una nueva expresión filosófica.

Ante las presiones de Carlos I de Anjou, Tomás de Aquino es nombrado profesor de la Universidad de Nápoles (1272-1273). Le ayudaron en su trabajo fr. Reginaldo de Piperno y Tolomeo dei Fiadoni, quienes copian los escritos que él les dicta, o revisan y preparan para la edición los que ya tiene compuestos, así como las notas sueltas y almacenadas. Tomás de Aquino, cansado y enfermo, reposa en el Castillo de San Severino a finales de 1273, a la vez que va ultimando con fr. Reginaldo la revisión de la *Summa* y otros escritos.

Convocado el Concilio de Lyon, Tomás de Aquino emprendía viaje hacia él a finales de enero de 1274, muriendo el 7 de marzo de aquel año en el monasterio cisterciense de Fosanova sin haber podido llegar al Concilio, para el que había sido nombrado teólogo consultor. El 18 de julio de 1323 Juan XXII le canoniza en Avignon. Desde entonces su doctrina se convirtió en la doctrina de la Iglesia.

Hoy, sin embargo, después de siete siglos de su fallecimiento, la crítica histórica aún no conoce definitivamente todos sus escritos, ni sabe de muchos de ellos cuándo fueron compuestos, ni quienes intervinieron en su ayuda ni cómo llegaron a sus manos una serie de textos citados para lo que Tomás de Aquino no estaba capacitado para entenderlos, por la ignorancia que tuvo del árabe, griego y hebreo. En Tomás de Aquino, lo mismo que en Alberto Magno, está todo, y todo continúa sin ser conocido. A Tomás de Aquino o se le ensalza apasionadamente o se le denigra. Va siendo hora de que se le analice críticamente; de que sepamos cómo trabajaba como intelectual; qué es lo que asumió, rechazó y aportó; qué es lo que hay en él que otros le prestaron; cuáles fueron las diversas etapas por las que pasaron sus escritos tan amplios y diversos.

2. Doctrina

2.1. Filosofía y Teología

El pensamiento de Tomás de Aquino está cimentado en una doble convicción. Por un lado, en la convicción de que la mente humana es capaz de conocer el mundo de las esencias, causas, fines y leyes que está más allá y sobre el mundo de lo real concreto, y que constituye el llamado mundo *suprasensible* o campo metafísico. En segundo lugar, la convicción de que más allá incluso de ese mundo suprasensible se abre todavía un horizonte nuevo, el mundo de lo *sobrenatural* o de los misterios propiamente revelados, a los que sólo es posible tener acceso a través de la luz de la fe.

Estas dos convicciones son los dos goznes en los que Tomás de Aquino va a vertebrar su pensamiento, a la vez filosófico y teológico.

Hoy, lo mismo que ayer, una de las cuestiones disputadas en teología es preguntarse si ha de haber filosofía en la teología o, lo que es lo mismo, si es legítimo al teólogo hacer uso de la filosofía en la ciencia que él investiga. Podríamos preguntarnos con Nietzsche si no sucede lo mismo a la inversa. Si a lo largo de la historia de la filosofía no se esconde agazapada y de soslayo una gran dosis de problemas propiamente teológicos que directa o indirectamente están o han estado condicionando a la misma filosofía.¹

Que haya filosofía en la *Summa* no es hoy algo que se cuestione. Se da por cierto. Que en ella la filosofía está al servicio de la teología, también. Pero, ¿cómo está?, ¿cómo funciona?, ¿cómo sirve a la teología?

Toda ciencia gira siempre en torno a una serie de temas o conjunto de problemas que se esfuerza en resolver. Para ello parte de unos principios, esforzándose en poder llegar a establecer una serie de conclusiones. El conjunto de esos principios constituye lo que hoy se llama la axiomática. El tratamiento desde ella, desde la axiomática, constituye finalmente el llamado proceso científico. Si así fuera, la teología sería una ciencia como las demás y no pasaría de ser una «filosofía aplicada», pero la teología emplea la lógica en sus procesos quebrantando las leyes lógicas. Tomás de Aquino utiliza con frecuencia axiomas, procesos y teoremas netamente filosóficos pero en función siempre de la teología que construye. Su propósito queda reducido a un triple objetivo:

- 1) todos los *temas teológicos* por él desarrollados están vertebrados sistemáti-

1. Cf. Pérez Fernández, Isacio, o.p.: Existencia de una temática y una problemática filosófica en la «Suma Teológica», en: *La Ciencia Tomista*, V. 94 (1967), 417-438.

camente en un cuerpo orgánico de doctrina, que no es otro que la doctrina de la Iglesia católica, estructurada, por otro lado, por el propio Tomás de Aquino.

- 2) en explicar o defender los propios *principios teológicos* utilizados.
- 3) para llegar finalmente al establecimiento de unas *conclusiones teológicas*.

La utilización de todo ello no son sino variantes de la *función auxiliar* o «ancilaje» que Tomás de Aquino atribuye a la filosofía respecto de la teología.² Sólo así y en este contexto pienso deben ser leídos sus textos, a la vez que comentados. Ello no quita para que, aislados de su contexto ideológico, quepa preguntarse si hay en la *Summa* problemas netamente filosóficos, exentos de los teológicos, que sean desarrollados según axiomas o procesos filosóficos y que desemboquen en conclusiones netamente filosóficas. De ser así, a ellos tendríamos que acudir para poder hablar del pensamiento propiamente filosófico de Tomás de Aquino.³ Pero aunque el método y lenguaje utilizados sea con frecuencia filosófico, la temática desarrollada es netamente teológica. Podríamos decir, con matices, que el lenguaje empleado por Tomás de Aquino es aristotélico para desarrollar en último término una doctrina platónica. Tomás de Aquino asimiló la terminología de Aristóteles pero introduciendo en ella una doctrina que le es extraña. Está ideológicamente más cerca de Platón que de Aristóteles, aunque sea de éste el lenguaje empleado. Aunque Tomás de Aquino sea considerado como uno de los mejores comentaristas de Aristóteles, es también uno de los principales deformadores del mismo, al introducir en sus textos doctrinas extrañas que durante siglos han venido condicionando su lectura. Es más, Tomás de Aquino al aristotelizar la teología católica no ha hecho gran servicio a ésta al introducir en ella una serie de pseudo-problemas típicos de la mentalidad del siglo XIII, a la vez que la privó de otras líneas del pensamiento enraizadas en la patrística o en los primeros años del cristianismo. Si los textos de Aristóteles han estado leyéndose durante siglos condicionados por la interpretación tomista, los temas teológicos quedaron igualmente reducidos a la visión interpretativa de Tomás de Aquino.

La teología que el Aquinate estructura tiene, como hemos dicho, una cimentación filosófica, que en este caso es la aristotélica. En su proceso evolutivo o ascenso cognoscitivo, que le permite pasar del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible y de éste al sobrenatural, juega un papel definitivo su teoría del conocimiento, que le permite tender un puente del pensamiento al ser, del sujeto al ob-

2. Filosofía, tomada como conjunto de ciencias humanas: I,q.1,a.5 sed contra y ad 2; q.1,a.8, ad 2; *In Boetium de Trinitate*, q.2, a.3.

3. Cf. Pérez Fernández, Isacio, o.p.: o.c., 422-426.

jeto. Un largo y extenso texto de la *Summa*, en el que todo ello quedaría justificado, viene a decir: «Han expuesto varios la opinión de que nuestras facultades de conocer sólo conocen sus propias modificaciones; que, por ejemplo, la potencia sensitiva no percibe más que la alteración, la excitación de su órgano. Según esto, el entendimiento también conoce únicamente su propia modificación subjetiva, es decir, la *species intelligibilis*. En consecuencia, esta *species* es objeto y contenido del conocimiento intelectual y, por tanto, una determinación subjetiva del intelecto.

Pero esta idea debe ser rechazada por dos razones. Primeramente, con esto se sustraería a las ciencias el terreno de lo real. Si nuestro pensamiento conociera exclusivamente la *species* que se encuentra en el alma, no podrían las ciencias establecer relación con ningún objeto existente fuera del pensamiento. Su único dominio serían, pues, esas subjetivas, espirituales formas del pensamiento. En segundo lugar, de tal significación subjetiva del conocimiento intelectual del hombre brotaría la consecuencia de que todo lo que es conocido es verdad y de que incluso dos cosas contradictorias son verdad al mismo tiempo. En efecto, si la facultad de conocer sólo conoce su propia subjetiva determinación, sólo juzgará sobre ella. Esta subjetiva modificación de la facultad de conocer será la única regla y el único contenido del juicio. En consecuencia, todo juicio podrá pretender ser verdadero. Si, por ejemplo, el sentido del gusto sólo percibe su propia afección o sensación, el que tiene un gusto sano y normal juzgará que la miel es dulce y su juicio será recto. El que tiene un gusto ya alterado, podrá juzgar que la miel es agria y su juicio, en la susodicha hipótesis, será también recto. Cada uno juzga aquí según cómo es afectado su sentido del gusto. Como consecuencia de esta consideración exclusivamente subjetivista del conocimiento humano, según la cual la *species intelligibilis*, la representación subjetiva, es el objeto de la percepción intelectual, se infiere la supresión de toda diferencia entre lo verdadero y lo falso.

Estas dos consecuencias inadmisibles, la desaparición del carácter y valor objetivos reales de las ciencias y la supresión de la diferencia entre la verdad y el error, entre el sí y el no, nos autorizan y nos fuerzan a mantener la objetividad de nuestro conocimiento y de nuestro pensamiento y a no ver en las *species intelligibiles*, en estas subjetivas impresiones y determinaciones de nuestra potencia cognoscitiva, el objeto directo, el contenido de nuestro pensamiento. Estas representaciones son más bien el medio por el cual somos llevados al conocimiento de la realidad que existe fuera de nosotros. La *species intelligibilis* es una forma subjetiva que determina nuestro intelecto al conocimiento de la realidad objetiva. Lo que primariamente es percibido por nuestra facultad intelectiva es el objeto exterior del cual la *species* es una representación ideal. Sólo de un modo secundario puede ser considerada la *species intelligibilis* como contenido del pensamiento, en tanto

que el entendimiento es una actividad reflexiva y reflexiona sobre su propia actividad y con ello sobre esa *species* como principio de esa actividad». ⁴

Según ello la facultad humana de conocer, al captar una realidad objetiva, va más allá del círculo del propio sujeto. Nuestras representaciones de las cosas, de leyes y fines de causas y acciones, no son meras imágenes subjetivas, sino la captación de una realidad exterior a nosotros mismos, realizada ésta a través de nuestra facultad cognoscitiva.

Sin embargo, «el entendimiento no se apodera de las cosas según el modo de las cosas, sino según su propio modo. De modo que las cosas materiales, que son inferiores a nuestro entendimiento, están en nuestro entendimiento de una manera más simple que en sí mismas. Pero las sustancias angélicas están sobre nuestro entendimiento. Por lo cual nuestro entendimiento no puede llegar a captarlas según como son en sí mismas, sino de la manera como conoce las cosas compuestas». ⁵ Quiere ello decir, en último término, que, la mente humana al no poder conocer directamente el mundo de lo sobrenatural, por ejemplo, al tener que explicarlo no puede hacerlo sino *modo humano*, conforme su teoría del lenguaje. «Lo que nosotros designamos por medio de nombres, se divide en tres clases. Constituyen la primera las cosas que por todo su ser están fuera de nuestra alma, por ejemplo, el hombre, la piedra. El segundo grado comprende lo que sólo en nuestra alma existe, como los sueños, la representación de las quimeras, etc. A la tercera clase pertenece lo que tiene en verdad un fundamento en la realidad fuera de nuestra alma, pero adquiere su carácter formal propio mediante la actividad del alma. Este es el caso de las ideas generales. La «humanidad» es algo en el reino de lo real, pero no existe realmente bajo esta forma universal. No hay, en efecto, en la realidad una «humanidad» universal, abstracta, común a muchos individuos.

Este carácter universal que tiene el concepto «humanidad» lo tiene de nuestro entendimiento. Por la actividad del entendimiento recibe la «humanidad» la relación lógica (*intentio*) por la cual aparece como una idea específica. Cosa análoga a lo que sucede con la idea general sucede con la idea de tiempo. Tiene su fundamento real en el movimiento, en el antes y después del movimiento, pero lo formal en la vida de tiempo, el número, es producto de la actividad de nuestro entendimiento». ⁶ Teoría esta suya sobre los universales que marca una línea entre el nominalismo y la objetivación del realismo extremo.

Su teoría sobre el *ser*, por otro lado, quedó nítidamente expuesta por Tomás

4. I,q.85,a.2.

5. I,q.50,a.2.

6. I Sent, d.19,q.5,a.1.

de Aquino en el *De Veritate*, al decir: «Así como en las demostraciones hay que volver a algunos principios por sí mismos evidentes (que no son susceptibles de demostración ni necesitan ser demostrados), sucede también algo análogo en la indagación del ser de cada cosa. En efecto, si así no fuera, habría que ir en uno y otro caso hasta lo infinito, con lo cual se haría imposible toda ciencia y todo conocimiento de las cosas. Ahora bien, aquello de que nuestro entendimiento se apodera primeramente como lo más conocido y a lo cual reduce todas sus ideas es el ser, como expresa Avicena al comienzo de su *Metafísica*. Es necesario, por tanto, que todos los demás conceptos del entendimiento sean recibidos por medio de una adjunción al ser. Por el contrario, al ser no se le puede añadir nada que tenga otra naturaleza (distinta del ser) como se añade, por ejemplo, la diferencia al género o el accidente a la substancia; pues cada naturaleza es esencialmente un ser. Por eso también, Aristóteles demuestra en el libro 3 de su *Metafísica* que el ser no puede ser especie. Se puede decir, sin embargo, en cierto sentido que se añade algo al ser en cuanto ese algo expresa un modo del ser que no está expresado en la palabra misma de ser. Esto sucede de dos maneras. En primer lugar, el modo expresado puede ser un modo particular del ser. Hay, en efecto, diversos grados de entidad, según los cuales se admiten también varios modos del ser. Según estos modos se distingue los diversos géneros (categorías) de las cosas. En efecto, la substancia no añade al ser una diferencia que pueda decirse una naturaleza adicionada al ser.

Lo que se expresa más bien con el nombre de substancia es un cierto modo bien determinado de ser, es decir, el que existe por sí (*per se ens*). Cosa análoga sucede con las otras categorías. En segundo lugar, el modo expresado puede ser una determinación que acompañe con absoluta generalidad a todo ser. A su vez este modo puede ser entendido en dos sentidos uno en cuanto sigue a cada ser en sí mismo y por sí mismo, otro en cuanto sigue a cada ser en su relación a otro. El modo que sigue a cada ser en sí y por sí significa o una afirmación o una negación en el ser. Pero hay algo único que es afirmado absolutamente y que puede ser considerado en cada ser y esto es su esencia (*essentia*). En este sentido se emplea la palabra cosa (*res*). Esta palabra (*res*) se diferencia de la palabra ser (*ens*) en que el ser (*ens*) expresa el acto de lo que es (al existir), mientras que la cosa (*res*) expresa la esencia (*quiditas sive essentia*) de un ser. Pero la negación que acompaña absolutamente a todo ser es la indivisión (*indivisio*). Esta se expresa con la palabra uno (*unum*): porque el uno no es otra cosa que el ser indiviso. Si ahora consideramos el modo del ser que a cada ser acompaña, en el segundo de los sentidos antes indicados, es decir, como modo que acompaña al ser en la relación de uno a otro, se nos presenta nuevamente de dos maneras. Primeramente, en tanto que un ser es una entidad separada de las otras. Esto se expresa con la palabra algo (*aliquid*)

(*dicitur enim aliquid quasi aliud quid*). Así como el ser en cuanto es indiviso en sí mismo es llamado uno, así en cuanto es entidad separada de las otras es llamado *algo*, cosa una única. En segundo lugar, en cuanto un ser concuerda con otro. Pero esto no se concibe si no se admite algo que sea capaz de concordar con todos los seres. Tal es el alma que, según Aristóteles, lo es todo en cierta manera. Pero en el alma se encuentra la inteligencia y la voluntad. La concordancia del ser con la voluntad se designa con el nombre de *bien*. Bien es, como dice Aristóteles a la cabeza de la *Ética a Nicómaco*, aquello a que todo tiende. La concordancia del ser con la inteligencia se expresa con la palabra *verdad*». ⁷ Y en otro lugar: «En las cosas que caen bajo la percepción de los hombres, se encuentra cierto orden. Porque lo que primeramente cae en el conocimiento es el ser, cuya inteligencia va incluida en todas las cosas que uno conoce. Y, por tanto, el primer principio inde demostrable es que no se puede al mismo tiempo afirmar y negar una misma cosa, lo cual se funda en la razón de ser y no ser: y sobre este principio se fundan todos los otros». ⁸

Tomás de Aquino, convencido de la realidad de las sustancias, postulará la existencia de un principio fijo, permanente y estable de cuantos fenómenos se dan en nosotros, y éste no es otro que la sustancia del alma humana. Dios, por otro lado, sustancia primera y suprema, creador de todas las sustancias creadas, será al mismo tiempo el verdadero ser, el ser sustancia, ser en sí y para sí.

2.2. La existencia de Dios

Por más que se intente estructurar una filosofía tomista Dios será el punto central del sistema, sin el cual nada puede ser dicho ni entendido. El conocimiento de Dios como ser trascendente, personal y único es el objeto de su estudio. Dios, como objeto de la teología, es la clave de todo su sistema. «En la ciencia sagrada, todas las cosas se tratan desde el punto de vista de Dios (*sub ratione Dei*): o porque son Dios mismo o porque se ordenan a Él (*habent ordinem ad Deum*) como a su principio y fin». ⁹ Para Tomás de Aquino incluso la misma especulación filosófica tiende a su conocimiento. ¹⁰ Tal carácter teocéntrico es el fundamento y fuente de cuanto escribe.

Tomás de Aquino no es un pensador cualquiera, abierto a las verdades que pueda descubrir o llegar a conocer con la sola fuerza de su razón natural. Es, ante

7. De Veritate, I,1.

8. I-II, q.94, a.2.

9. I, q.1, a.7.

10. *Contra Gentiles*, I, a.4 (en adelante citaremos S.c.G.)

todo, un creyente e incluso un hombre religioso comprometido con su fe religiosa. Como hombre religioso no ha llegado a la fe desde la incredulidad o incluso desde la duda. No cree en Dios como consecuencia de una serie de raciocinios y argumentos propios que le hayan llevado a Él. Es creyente porque siempre lo ha sido, sin que haya tenido nunca necesidad de ser probada su existencia. Dios, para Tomás de Aquino, no necesita ser demostrado; su existencia no necesita ser probada. Tomás de Aquino no es más creyente por haber dudado, o menos religioso por faltarle pruebas.

¿Por qué entonces se esforzó en darnos pruebas, *vías* y caminos de su existencia? Porque para él la existencia de Dios no es algo evidente por sí misma. «Nadie puede concebir lo opuesto a lo que es verdad evidente... pero se puede pensar lo contrario de la existencia de Dios... luego su existencia no es verdad evidente».¹¹

Para Tomás de Aquino, como para muchos teólogos de su época, el conocimiento de la existencia de Dios está inserto en el propio corazón del hombre. Su argumentación podría ser más o menos ésta: Todos los hombres desean ser felices. La posesión de Dios es lo que constituye la verdadera felicidad. En consecuencia, todos los hombres tienen un deseo natural de conocer a Dios, porque el deseo de algo presupone su conocimiento, por aquello de que nada se desea si no se conoce, y no se conoce si no se ama.

Tal raciocinio, sin embargo, no demuestra que se tenga un conocimiento innato de la verdad de la proposición: «Dios existe», porque una cosa es el deseo innato de todo hombre a ser feliz, y otra, que la posesión de Dios sea el constitutivo formal de la felicidad humana; pues, previamente se nos plantean dos cosas: saber, en primer lugar, que Dios existe, y luego, que su posesión constituya la verdadera felicidad humana. «Conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas; para otros, en los placeres y para otros, en cualquier otra cosa».¹²

Frente a San Agustín, Tomás de Aquino nos dirá que nadie está capacitado para decir que es evidente que existe la verdad basándose en aquello de: quien la niega, la está implícitamente afirmando, y concluir de ahí que la existencia de Dios es evidente por sí misma, por ser Él la misma verdad. Una cosa es que exista la verdad «en general», y otra muy distinta que la existencia de Dios sea evidente por sí misma.

11. I,q.2, a.1 sed contra.

12. I,q.2, a.1, ad 1.

También a propósito del «argumento ontológico» de San Anselmo, que cita sin mencionar su nombre, negará una vez más que incluso, suponiendo que alguien entienda la palabra «Dios» como un ser tal que no puede concebirse otro mayor, no se seguiría que por ello piense que el ser significado por ese nombre exista en la realidad sino solamente en la aprehensión del espíritu.¹³ Aparte de que no todos entienden por Dios «la cosa más alta que se puede pensar», ya que «muchos de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios».¹⁴

No es ahora el caso de puntualizar si Tomás de Aquino hizo o no una verdadera exégesis del argumento anselmiano, el hecho es que, para él, la proposición «Dios existe», aunque evidente «en sí misma», no lo es para nosotros. «Dios existe» es, para Tomás de Aquino, una proposición en sí misma evidente, porque en ella el predicado está contenido en el sujeto, pero para nosotros no lo es por no ser un principio analítico, al no comprender su esencia divina y, por consiguiente, no poder ver *a priori* que el predicado está contenido en el sujeto. De ahí que necesite ser demostrada.

Para llegar al ser de Dios hay que partir del acto de existir de la realidad, afirmado en un juicio de tipo existencial. Lo que no es lógico es pasar de un orden a otro; en este caso del orden lógico al ontológico. Descartes y Leibniz vendrán luego a puntualizar las mismas reservas.

¿Podrá Tomás de Aquino probar la existencia de Dios por otros caminos? Y, ante todo, ¿qué es exactamente para él demostrar, y qué clase de demostración es la asumida por él? Demostración, en la lógica por él utilizada, es el acto de la inteligencia por medio del cual se establece una continuidad necesaria entre proposiciones o premisas ciertas y otra proposición que, a su vez, llega a ser cierta en virtud de tal conexión y que llamamos conclusión.

Descartada, como hemos visto la demostración *a priori* o de causa a efecto, la demostración *a posteriori*, por el contrario, de efecto a causa, es el único camino asumido por Tomás de Aquino para poder llegar a la existencia de Dios, tal como lo hace en el famoso texto de las *cinco vías*, que aquí reproducimos al pie de la letra:

«Respondo diciendo que la existencia de Dios puede ser demostrada por cinco modos.

El primer camino y el más manifiesto es el que se toma del movimiento. Es cierto, y consta por el sentido que en este mundo hay algo que se mueve. Ahora bien; todo lo que se mueve es movido por otro. Y nada se mueve sino en cuanto

13. I,q.2, a.1, ad 2.

14. S.c.G., I, a.11.

está en potencia respecto de aquello hacia lo cual se mueve: y una cosa mueve sólo en cuanto está en acto. Pues mover no es otro que sacar alguna cosa del estado de potencia al acto. Pero una cosa no puede ser reducida a la potencia del acto sino por algún ser que esté en acto, así lo que es cálido en acto, como el fuego, hace al madero que es cálido en potencia, ser cálido en acto y así lo mueve y lo altera. Ahora bien; no es posible que una misma cosa esté al mismo tiempo en acto y en potencia según el mismo aspecto, sino sólo según aspectos diversos: así, pues, lo que es cálido en acto, no puede ser al mismo tiempo cálido en potencia, sino que al mismo tiempo es frío en potencia. Imposible es, por tanto, que según lo mismo (el mismo aspecto) y del mismo modo una cosa sea movente y movida, es decir, que se mueva a sí misma; por consiguiente, todo lo que se mueve es necesario que sea movido por algo. Pero, si este ser por el cual es movido se mueve a su vez, es necesario que él también sea movido por otro y este otro por otro. Ahora bien, no se puede proceder así *in infinitum*, porque entonces no habría un primer motor y, por consiguiente no habría tampoco ninguna cosa que moviera a otra, pues los segundos motores no mueven sino porque son movidos por el primer motor, como el bastón no mueve sino porque es movido por la mano; luego es necesario llegar a algún primer motor que no sea movido por ningún otro; y por este primer motor todos entienden a Dios.

El segundo camino se saca por razón de la causa eficiente. Encontramos, en efecto, en estas cosas sensibles, que hay un orden de causas eficientes, pero no se encuentra, no es posible, que una cosa sea causa eficiente de sí misma, porque así sería antes que sí misma, lo cual es imposible: ahora bien, no es posible proceder *in infinitum* en la serie de las causas eficientes, porque, en todo orden de causas eficientes, lo primero es causa de lo medio y lo medio es causa de lo último, ya sean muchas las causas intermedias, ya sea una sola: pero suprimida la causa, se suprime el efecto luego, si no hubiere un primero en las causas eficientes se produce *in infinitum*, no habrá una primera causa eficiente y así no habrá tampoco último efecto ni causas eficientes medias, lo que manifestamente es falso: luego es necesario admitir alguna causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.

El tercer camino está tomado del concepto de lo posible y de lo necesario y es el siguiente. Encontramos cosas para las cuales es posible el ser y el no ser, pues encontramos algunas que nacen y se corrompen o destruyen y, por consiguiente, pueden ser o no ser. Ahora bien, es imposible que todas esas cosas hayan sido siempre, pues lo que puede no ser, a veces no es. Si, pues, todas las cosas pueden no ser, alguna vez no hubo nada, pero, si esto fuese verdad, nada existiría tampoco ahora, porque lo que no es no comienza a ser sino por virtud de algo que ya es. Si, pues, alguna vez no existió nada, fue imposible que alguna cosa comenzara a ser y así nada existiría ahora: lo que manifestamente es falso. Por consiguiente,

no todos los seres son posibles, sino que es preciso que haya algo que sea necesario. Pero todo lo necesario o tiene la causa de su necesidad fuera de sí mismo o no la tiene. Ahora bien, no es posible proceder *in infinitum* en la serie de las cosas necesarias que tienen una causa de su necesidad, del mismo modo que tampoco se puede remontar *in infinitum* en las causas eficientes, según se ha demostrado: luego hay que poner algo que sea necesario por sí, que no tiene de otro la causa de su necesidad, sino que es causa de la necesidad de otros seres: a lo cual todos llaman Dios.

El cuarto camino se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues en las cosas se encuentra algo más o menos bueno, más y menos verdadero, noble y así de otras cualidades. Pero el más y el menos se dicen de cosas diversas según que éstas se acercan diversamente a algo que es lo máximo: así es más caliente lo que más se acerca a lo máximamente cálido. Hay, pues, algo que es verísimo y óptimo y nobilísimo y, por tanto, máximamente ser. Porque lo que es máximamente verdadero es máximamente ente, como se dice en el libro 2 de la *Metafísica*. Ahora bien, lo que es máximamente tal en algún género es causa de todo lo que es de ese género: como el fuego que es máximamente cálido es causa de todo lo cálido, como se dice en el mismo libro. Luego hay algo que para todos los seres es causa del ser, de la bondad y de cualquier perfección, y a esto llamamos Dios.

El quinto camino se toma del gobierno de las cosas. Vemos en efecto, que algunas cosas que carecen de conocimiento, a saber, los cuerpos naturales, obran por un fin, lo que se manifiesta por el hecho de que siempre o las más de las veces obran del mismo modo para conseguir lo mejor. Por donde se ve que llegan a su fin, no por acaso, sino intencionalmente. Pero las cosas que no tienen conocimiento no tienden a un fin si no son dirigidas por alguno cognoscente e inteligente, como la flecha es dirigida por el sagitario. Luego existe algún ser inteligente, por el cual todas las cosas naturales son ordenadas al fin, y a esto llamamos Dios». ¹⁵

Las llamadas *vías cosmológicas*, estructuradas por Tomás de Aquino, sólo tienen sentido asumiendo la tesis teológica de Dios creador del universo. En el opúsculo *De ente et essentia*, que Tomás de Aquino escribió cuando apenas tenía veintisiete años, nos da la clave, pienso yo, de su pensamiento ulterior. Aunque el opúsculo no es un tratado acerca de Dios, ni Tomás de Aquino se propuso que lo fuera, el problema de Dios está presente en él al proponerse explicar y esclarecer

15. I,q.2, a.3; cf. Martínez Díez, Felicísimo: El problema de Dios en la «Suma Teológica» ¿Perspectiva teológica o perspectiva antropológica?, en: *Studium*, 14 (1972), 341-370.

tres cuestiones: primera, qué debemos entender por *ser* y *esencia*; segunda, cómo se verifican y realizan en las diversas categorías de seres, y tercera, qué relación dicen a los universales lógicos: el género, la especie y la diferencia específica.

Aunque Tomás de Aquino no se propuso tratar *ex professo* cuál es el constitutivo intrínseco de Dios, de hecho, a lo largo de los capítulos 4 y 5 repite a menudo que Dios es *esse* solamente, que su *esencia es su ser, ipsum sum esse*.¹⁶ A pesar de la insistencia en afirmarlo, Tomás de Aquino sólo nos da una prueba indirecta, estructurada en estos términos: Lo que conviene a una cosa (y es distinto de su esencia), o bien es causado por los principios esenciales, como sucede con los accidentes propios, v. gr., el ser risible en el hombre, o bien en causado *ab extrinseco*, por otro ser. Ahora bien, el *esse* no puede ser causado eficientemente por la misma esencia, porque entonces se seguiría que una cosa sería causa eficiente de sí misma, se daría a sí misma el ser, la existencia; lo que es inadmisibile. Luego esos seres, cuyo *esse* es distinto de su esencia, tienen que recibir su *esse* de otro ser. Su existencia es causada por otro. En último término, proseguirá Tomás de Aquino, son causados por Dios, ya que lo que es causado por otro hay que reducirlo en última instancia a lo que es por sí mismo. Tiene que existir, por tanto, un primer ser que sea la causa del ser de todos los demás, y ese ser tiene que ser *esse solamente*. De lo contrario habría que admitir una serie infinita de seres de los cuales unos fueran causados por otros, lo cual es imposible.

Este primer ser, causa del ser de todos los demás, no puede ser compuesto de *essentia* y *esse*; en él no se distinguirán la *essentia* y el *esse*. Si se distinguiesen, dejaría de ser el primer ser, porque sería a su vez causado por otro. Tiene que ser, pues, *esse tantum*. Ese primer ser, causa del ser de todos los demás, es la primera causa, es Dios.¹⁷

Dios es, pues, *esse tantum, suum esse*. Su ser es su esencia; su esencia es su mismo ser, *ipsum suum esse*. La esencia de Dios no es otra cosa que su ser.¹⁸ En Dios su ser mismo es su esencia.¹⁹

Aquí radica la distinción fundamental entre Dios y los demás seres. Estos son compuestos de *essentia* y *esse*; en ellos se distinguen realmente la *essentia* y el *esse*, la esencia y la existencia. Por ser Dios *ipsum suum esse, esse tantum*, a) es simplicísimo,

16. González Pola, Manuel: Dios en la problemática del opúsculo «De ente et essentia» de Santo Tomás, en: *Studium*, 14 (1972), 279-296.

17. *De ente et essentia*, c.4, n.27, p. 13, en: S. Thomas, *Opuscula philosophica*, ed. Spiazzi, Marietti, 1954.

18. Idem., c.6.

19. I Sent., d.8, q.1, a.1.

no hay en Él composición alguna de *essentia* y *esse*, de potencia y acto, como en los demás seres (nn. 27-28); b) tiene todas las perfecciones de un modo perfecto, unidas e identificadas en esa suprema perfección que es el *ipsum esse* (n. 30); c) es distinto de todos los demás seres y se individualiza, es uno y único (n. 30); d) es el primer ser, la primera causa, causa de todos los demás seres (n. 27).

Por ser los demás seres compuestos de *essentia* y *esse*, a) reciben el *esse* de otro, como seres causados (nn. 26-27); b) hay en ellos composición de potencia y acto (nn. 26 y 28); c) hay en ellos un principio de distinción y de multiplicación, que es la potencia en la que se recibe el *esse* (nn. 26 y 29); d) su *esse* es un ser *limitado*, *finito*, según la capacidad de la esencia en que se recibe (n. 31).

Algunos han querido ver en todo este proceso una prueba más de la existencia de Dios,²⁰ pero Tomás de Aquino no se propuso probar la existencia de Dios en el *De ente et essentia*, que ya desde el principio presupone (c. 2); sólo se propuso determinar cuál es la esencia de cada una de estas distintas clases de seres. Su argumentación, aunque formalmente distinta desde el punto de partida y término, sea similar a la de las pruebas clásicas de la existencia de Dios formuladas en la *Summa* (I, q. 2, a. 3), en la *Contra los gentiles* (I, c. 13) y en el *Compendio de teología* (c. 5), creemos que la composición y distinción real de la esencia y *esse* en las criaturas es el fundamento sobre el que Tomás de Aquino estructura las pruebas de la demostración de la existencia de Dios. Porque *essentia* quiere decir que en ella el ente tiene *existencia*;²¹ las cosas no están «ahí» por aquello que ellas son, sino por el *actus essendi*; es decir, de la mera existencia. Precisamente eso es creación en sentido tal: *Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt*.²² Y en la *Suma teológica* volverá a escribir: «Porque Dios a causa de su esencia es el mismo ser, por ello el ser de lo creado necesariamente ha de ser un efecto propio, así como el quemar es el efecto propio del fuego».²³ Y, «por ello tiene que estar Dios necesariamente en todas las cosas, y precisamente del modo más íntimo»;²⁴ ya que todo cuanto existe, le es semejante, «*in quantum habet esse*

20. Cf. E. Gilson: *Le thomisme*, ed. 4e., París 1942, pp. 117-118; La preuve du «De ente et essentia», en: *Acta III Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 1950, pp. 257-260; F. Van Steenberghen: La preuve de l'existence de Dieu dans le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin, en: *Mélanges J. de Guellinck*, Gembloux, 1951, pp. 837-847.

21. «*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*» (*De ente et essentia*, c.1, n.3).

22. *Compendium theologiae*, I, 68, n.119.

23. I, q.8, a.1.

24. *Ibidem*.

est Ei simile,²⁵ escribirá en otro lugar. De donde le resultará fácil afirmar luego: todo conocedor conoce implícitamente a Dios en todo lo conocido.²⁶ Y también: «Disminuir la perfección de las criaturas es disminuir la perfección del poder divino».²⁷

Al final de todo nos encontramos siempre con el mismo círculo concéntrico: lo relativo obliga a la razón a afirmar lo absoluto, y a su vez lo absoluto a postular lo relativo. Como consecuencia de todo ello uno no puede menos de formularse honradamente la pregunta, ¿hasta qué punto todo esto es filosofía?

Las pruebas formuladas por Tomás de Aquino en favor de la existencia de Dios resultarían, en último término, argumentos de credibilidad para el creyente, no para el ateo. Tomás de Aquino sabe que la fe la da Dios, y que no se llega a ella con la sola luz de la razón, si previamente no hay un deseo de buena voluntad, porque Dios no niega su gracia a quien piadosamente la pide. Para él, ni con mil razones se llega a creer, ni con mil dudas se pierde la fe si piadosamente se vive la creencia religiosa. Todo ello resulta al final un juego dialéctico en el que continuamente se están invirtiendo los órdenes: tan pronto se pasa del orden lógico al real, como de éste a aquél. Al final encontramos siempre una extrapolación que no está permitida.

2.3. De los nombres divinos

Tomás de Aquino sabe que Dios existe, porque cree en Él; no cree porque sepa que existe, como le hubiera gustado al personaje del *Monologion* de San Anselmo, o a Unamuno en nuestros tiempos. El problema que Tomás de Aquino pretende dilucidar es si podemos conocer la esencia de Dios, y si ello es posible, cómo podemos expresar este conocimiento que de Él tenemos a través del lenguaje humano.

El conocimiento que tenemos de la existencia de algo, nos dice, proporciona ya algún conocimiento de su naturaleza. Porque sabemos que Dios existe podemos avanzar hacia lo que Dios es. Las pruebas de la existencia de Dios vienen a decirnos al mismo tiempo que Dios es el primer motor, inmóvil acto puro sin potencialidad, causa primera de todo cuanto existe y, por tanto, un *ens a se*, que existe por sí mismo; que es un ser necesario, absolutamente perfecto y que rige el mundo con inteligencia.

25. S.c.G., II,a.22.

26. De Veritate, 10,11 y 1,12,2.

27. S.c.G., III, a.69.

Si Tomás de Aquino sabe que Dios existe, porque la fe se lo dice, el conocimiento que de Él tiene es, sin embargo, porque las cosas se lo proporcionan. Su conocimiento de Dios es un conocimiento adquirido a través de las realidades físicas, y por tanto, análogo; es decir, formado mediante ideas que en su significación propia se aplica a las cosas, pero que sólo conviene a Dios en un sentido más elevado, por la relación de semejanza entre causa y efecto.

Al no tener, por tanto, una visión o intuición directa de Dios, la mente humana tiene que preguntarse *a priori* qué atributos le convienen. Esto significa necesariamente que el conocimiento que tenemos de la naturaleza divina ha de tener un carácter negativo y a la vez eminente. Negativo, porque si el atributo que le predicamos se dice propiamente de las cosas, impropriamente se le puede aplicar. Es algo, por tanto, que no le conviene y que no le puede ser predicado. De ahí que sólo quepa atribuírselo de forma eminente: negando de Dios lo que propiamente se dice de las cosas, porque en Él la perfección es aún mayor que la atribuida por nosotros a la realidad material observada. «Sabiendo, nos dice, que alguna cosa existe o es, hay que averiguar *cómo es*, para llegar a saber *qué es* (su naturaleza). Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de *cómo es*, sino más bien de *cómo no es* (método negativo)... Puede demostrarse cómo no es Dios, despojándole de lo que es incompatible con Él, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas.²⁸ Y más concretamente: «El grado "sobreeminente" (o sobreexcelente) con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no puede expresarse por nombres nuestros, sino, o por negación (es decir, calificados por ella), como cuando decimos Dios "eterno" o "infinito", o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos "causa primera" o "sumo bien". En realidad no podemos captar lo que es Dios, sino (que sólo podemos captar) lo que no es y la relación que con Él guardan los otros seres».²⁹

Dios, por tanto, no puede ser algo corpóreo o material porque las cosas materiales son susceptibles de cambio, capaces de «movimiento». Dios, sin embargo, como motor inmóvil, acto puro no puede pasar de la potencia al acto. Es todo lo que puede ser. Hay en Dios algo que responde objetivamente al conjunto de todos los atributos mundanos que inadecuadamente le aplicamos; y es la absoluta plenitud de todos ellos.³⁰

La doctrina platónica de la Belleza absoluta, descrita en el *Banquete*, conver-

28. I,q.3, prólogo.

29. S.c.G., I,a.30.

30. I. Sent., d.2, q.1, a.7.

tida ahora en teología, le ha llegado a Tomás de Aquino a través de la lectura del Ps-Dionisio. En todo ello Tomás de Aquino le es deudor, con las matizaciones propias que correspondan al caso, como en torno al doble sentido del término «infinito»,³¹ «simple»,³² «inmutable»,³³ pongo por caso. Hay en él un cierto agnosticismo que no intenta ocultar. Cada vez que predicamos de Dios un atributo positivo no somos capaces de dar una descripción adecuada de lo que le conviene; sólo podemos aproximarnos de forma vaga e imprecisa. Cuanto afirmamos es positivo, pero el contenido positivo del concepto que le aplicamos está determinado por la experiencia temporal que tenemos de las cosas. De ahí el que escriba: «La causa primera sobrepasa el entendimiento y el lenguaje humanos. Quien conoce mejor a Dios es aquel que reconoce que sea lo que fuere, lo que piense o diga de Él, siempre se quedará corto ante lo que Él es realmente».³⁴

La base objetiva de esta predicación analógica en la teología tomista está fundamentada en la dependencia de las cosas respecto a Dios, como su causa eficiente y ejemplar. Si no tuviéramos algún conocimiento positivo de Dios no seríamos capaces de poder predicar nada de Él. «Si el entendimiento humano no conociera positivamente algo acerca de Dios, no podría negar nada de Él», escribe en el *De potentia*.³⁵ «Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexiste de modo más elevado todas las perfecciones de los seres».³⁶

Su teología, por consiguiente, si por un lado queda antropomorfizada, por otro, se cuidará de reducir su predicación lingüística a meros términos sinónimos para nosotros. Aunque en Él «todas las perfecciones divinas son en realidad idénticas»,³⁷ para nosotros, al ser conceptos basados en la experiencia humana son diversos. Tales atributos no son distintas modificaciones de la sustancia divina. Si así fueran, pensaríamos algo falso y erróneo. Aunque al enunciar las diferentes proposiciones descriptivas acerca de Dios nos demos cuenta de esta falta de proporción entre nuestro inevitable modo de hablar y la realidad de la que hablamos, no por ello afirmamos algo falso, porque «aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo mu-

31. *De potentia*, I,2.

32. I,q.10,a.1.

33. I,q.13,a.2.

34. *In librum De causis*, lectio 6.

35. *De potentia* 7,5.

36. I,q.13,a.5.

37. *Compendium theologiae*, 22.

chos y diversos conceptos». ³⁸ «Aunque (nuestro entendimiento) lo conozca (a Dios) juntando diversos conceptos, sabe que a todos ellos corresponde una sola e idéntica realidad». ³⁹

Aquí radicará la oposición entre Tomás de Aquino y el filósofo judío Maimónides (1135-1204), quien, por refutar los antropomorfismos de la Biblia llegaría a decir que de Dios nada puede afirmarse positivamente; es por «simple homonimia» o equivocidad como le aplicamos los términos de ciencia, de poder y de voluntad: «entre estos atributos que afirmamos de Dios y los nuestros no hay absolutamente ninguna especie de comunidad de sentido..., la comunidad sólo existe en el hombre, y no de otro modo». ⁴⁰ Si hay semejanza entre Dios y nosotros, «los atributos negativos son aquellos de los cuales hay que servirse para guiar el espíritu hacia aquello que debe creerse con respecto a Dios»; ⁴¹ atribuirle poder, ciencia y voluntad, es afirmar que no es ni impotente, ni ignorante, ni negligente. Los hombres que le dan los libros sagrados, como «justo» o «misericordioso» se «derivan de sus acciones», ⁴² Pero «Él sólo percibe lo que es», ⁴³ y ante Él es mejor callar, según la expresión del salmista: «Para ti el silencio es alabanza». ⁴⁴

Para Tomás de Aquino, por el contrario, conservando la trascendencia divina, tal como lo hizo el Ps-Dionisio, será posible tal atribución, a condición de distinguir entre dos puntos de vista: según que el espíritu considere las mismas perfecciones significadas por los términos, y el modo de estas perfecciones. En la *Contra los gentiles* escribe: «Dionisio enseña que tales nombres pueden ser afirmados de Dios y negados de Él; afirmados en cuanto a la noción que significan, y negados a causa del modo de significación.

Pero el modo de sobreeminencia según el cual las perfecciones se encuentran en Dios, no puede significarse por los nombres que nosotros imponemos si no por medio de una *negación* (así decimos Dios eterno o infinito) o también en virtud de la *relación* que Dios tiene con todo lo restante (de este modo es llamado causa primera y bien supremo); porque no podemos aprehender lo que Dios es, sino lo que no es, y en qué relación está todo lo demás con Él». ⁴⁵ Y en la *Summa*: «Respecto

38. I,q.13,a.4.

39. I,q.13,a.12.

40. Moisés Maimónides: *Le Guide des égarés*, trad. Munk, I,p.230.

41. Ibid.,p.242.

42. Ibid.,p.271.

43. Ibid.,p.252.

44. Ibid.,p.253; cf. Sal. 65,2, según el texto masorético.

45. S.c.G.,I,a.30.

a los términos aplicados a Dios, hay que considerar dos cosas: las mismas perfecciones expresadas por estos términos, como la bondad, la vida y las demás, y la manera como son significadas. En cuanto a lo que significan estos términos, los términos se aplican a Dios en sentido propio, con más propiedad aún que a las criaturas, y es a Él a quien convienen en primer lugar. Pero si se habla de la manera de significar, estos mismos términos no se aplican ya propiamente a Dios, pues su modo de significación es el que pertenece a la criatura». ⁴⁶ Por tanto, «respecto a Dios pueden formarse proposiciones afirmativas», ⁴⁷ vendría a decirle a Maimónides.

2.4. Creación y providencia divina

A lo largo de la historia del pensamiento encontramos dos posturas diametralmente opuestas a la hora de interpretar el mundo: religiosa la una, materialista la otra; ésta última expuesta en nuestros tiempos por Engels en estos términos: «Nada hay eterno sino la materia que se transforma eternamente, eternamente en movimiento». ⁴⁸ En la Edad Media el sabio judío Maimónides centraba toda la problemática religiosa en torno a la tesis de la creación. En la *Guía de los indecisos* nos dirá, que, la negación de la creación del mundo lleva consigo la negación de Dios y de la misma religión porque la defensa de la eternidad del mundo supone la afirmación de un principio material con el que cabría la explicación de todo cuanto acontece. ⁴⁹ Su obra, en gran medida, es una refutación de todo ello, y una defensa a ultranza de la tesis contraria.

Por los días en que Tomás de Aquino enseñaba en la Universidad de París, la tesis de la eternidad del mundo y de la materia volvió a ser otra de las cuestiones disputadas; esta vez a raíz de la lectura de la *Física* de Aristóteles. El tema de la creación o de la eternidad del mundo se convertirán en el siglo XIII en una de las cuestiones disputadas de obligada referencia. De hecho, el tema ha sido introducido en la filosofía por la religión judeo-cristiana como una problemática extraña y ajena a ella.

En Tomás de Aquino la doctrina sobre la creación del mundo y de la materia está íntimamente vinculada y condicionada por su concepción de Dios. Al ser Dios el único ser esencial, posee el bien por virtud de su esencia de forma que

46. I,q.13.a.3.

47. I,q.13.a.12.

48. Engels: *Dialectique de la nature*, ed. Naville, p. 132.

49. ed. Munck, París, 1856, II, c.25,p.197, 199; c.27,p.203.

todo ser fuera de Él es un ser participado y, por tanto, procede de Él. O como dice en la *Summa*: Aquello que es máximamente ser y máximamente verdadero es causa de todo ser y de toda verdad.⁵⁰ Creación, dirá a continuación, es producción del ser en toda la medida en que él es un ser;⁵¹ lo cual es acto exclusivo de Dios, al ser Él el único ser por sí mismo, *per se*, como ya se dijo. «El fundamento intrínseco de esto está en la naturaleza de todo ser creado como ser comunicado, *ens ab alio*. Cada efecto depende de su causa en la medida en que ésta es su causa. Si una cosa es sólo causa del devenir de otra, ésta sólo es dependiente de ella en el momento del devenir, como, por ejemplo, una casa sólo está bajo la dependencia del arquitecto en el tiempo en que es construida. Pero Dios no es causa solamente del devenir de las cosas creadas; es causa de su ser. El ser creado es esencialmente un ser comunicado, *ens ab alio*, y esto no sólo en el momento de su comienzo, sino también en todos los momentos siguientes. Por eso este ser comunicado necesita a Dios, el ser esencial y absoluto, no sólo en el primer momento de su existencia, sino también en todos los momentos siguientes, como fundamento suficiente de esa existencia. Cada criatura es con relación a Dios como el aire respecto al sol que lo ilumina. Como el sol en su esencia es luz y el aire sólo se hace claro y luminoso por participación de la luz del sol, así también Dios sólo es ser por su esencia, porque precisamente su esencia es el ser, mientras que, por el contrario, cada criatura solamente es un ser por participación y comunicación, pues su esencia no es su ser».⁵²

Para Tomás de Aquino crear el mundo es, al mismo tiempo, continuar sosteniéndolo. Todo ser finito, al ser creado, depende de Dios en todo instante. Si Dios no continuase conservándolo y sustentándolo dejaría inmediatamente de existir. Las cosas finitas tienen una relación constante y continua con Dios.⁵³ Crear es, por tanto también, conservar en el ser.

Pero, «que el mundo no ha existido siempre lo sabemos sólo por la fe, y no puede demostrarse apodícticamente... El comienzo del mundo no puede tener una demostración tomada de la naturaleza misma del mundo (es decir, mediante el análisis del concepto «mundo»)... ni por parte de la causa eficiente, por ser ésta un agente que obra a voluntad (es decir, mediante al análisis de la idea de «creación»».⁵⁴

50. I.q.44,a.1.

51. I.q.44,a.2.

52. I.q.104,a.1.

53. S.c.G., III,a.65.

54. I.q.46,a.2.

Tomás de Aquino, inspirado en este caso en Maimónides, está convencido, que, partir de una doctrina de fe, como es en este caso, para concluir luego en una demostración racional, que en realidad no lo es, es más bien perjudicar a la misma causa religiosa.⁵⁵ El mundo, como obra de la libre voluntad divina, de hecho, no es eterno, sino creado por Dios en el tiempo, como la revelación nos lo manifiesta.⁵⁶ No obstante, si Dios es eterno, cabe preguntarse si el mundo no lo es también; si Dios pudo haberlo creado desde la eternidad.

A diferencia de San Buenaventura y de los pensadores árabes motakalimes para quienes la idea de la creación del mundo desde la eternidad se contradice a sí misma, para Tomás de Aquino, por el contrario, la idea de creación es independiente de la idea de principio temporal. «Pertenece a la idea de eternidad el no tener un principio de duración; pero a la idea de creación no le pertenece el tener un principio de duración, sino sólo un principio de origen, a menos que entendamos la «creación» como la entiende la fe».⁵⁷

Su tesis, no afirmada categóricamente, aunque sí posible, quedaría justificada más o menos en estos términos: Si el pensar de Dios es crear, y desde siempre Dios piensa o eternamente ello es así, desde siempre y eternamente *puede* el mundo existir también, por esa existencia que Dios le otorga. Tesis ésta que le valdría, junto con Siger de Brabante, la condenación canónica por parte del obispo de París. Esteban Tempier.⁵⁸

Aunque Dios, omnipotente y omnisciente, haya podido crear toda la serie de mundos posibles, de hecho sólo ha querido este mundo particular y concreto «para comunicar su perfección, que es su bondad».⁵⁹ La creación no le aportó nada que ya no tuviese.⁶⁰ Su acción fue totalmente *liberal*.⁶¹

A diferencia de Plotino y los neoplatónicos, que habían hablado de la creación como resultado del necesario desbordamiento o autodifusión de la bondad divina, para Tomás de Aquino el mundo no procede o emana necesariamente de Dios, sino que fue creado de acuerdo con un propósito. Este mundo, del que formamos parte, existe como resultado de una elección divina, simplemente porque quiso que fuera él, aunque hubiera podido haber creado otro distinto.

55. I,q.46,a.3.

56. I,q.46, a.1 y 2.

57. De potentia, 3,14, 8 ad 8.

58. Denifle-Chalelaine, *chartularium*, I,pp. 486-7, n.432.

59. I,q.44, a.4.

60. S.c.G.,II,a.12.

61. De potentia, 7,10.

Tal forma teista de pensar provoca no pocas dudas, cuando no mofas o sonrisas irónicas en quienes no se sienten creyentes. La existencia del mal, que está ahí y no se le puede ocultar, choca de inmediato con la doctrina expuesta. Su existencia impide a cualquier pensador razonable y sincero creer en un Dios personal, infinitamente justo, poderoso y bueno, autor de este mundo, que no parece ser el mejor de los modelos.

Para Tomás de Aquino, siguiendo al Ps-Dionisio, el mal no es algo positivo, sino sólo *privación* o carencia de bien que debería tener y no tiene. Se llama mal. Esta carencia puede ser privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal; porque de otro modo habría que decir que... cada cosa sería mala al no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león. La carencia del bien, que llamamos mal, es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista». ⁶²

Con esta tesis Tomás de Aquino no intenta demostrar que en realidad no haya mal en el mundo, o disminuirlo, sólo pretende aclarar que, si Dios creó todas las cosas y el mal fuese una cosa, Dios sería a la vez creador también del mal. Por el contrario, considerando el mal como *privación*, sólo puede existir en un ser, siendo por tanto algo «accidental» y derivado. ⁶³ Toda privación es privación de algo que se da en un ente positivo. Lo contrario no tiene sentido. Para que se de la corrupción o el desorden, efectos derivados de toda privación, debe existir algo que pueda corromperse o desordenarse. Y, para Tomás de Aquino, todo ser, por el hecho de ser tal, es bueno, porque implica perfección, a la vez que tiende a su propia conservación o «desea» su propio ser. El propio diablo es una criatura o ser que fue creado bueno, y que incluso, por el hecho de ser tal criatura creada, en lo que tiene de ser creado, continúa siendo bueno. Ningún ser puede ser completamente malo.

Pero, se preguntará Tomás de Aquino, si Dios no ha creado directamente el mal, ¿acaso con su sabiduría infinita no lo previó, y con su poder omnipotente no pudo prevenirlo?

Aunque Dios no quiso los males *físicos* por sí mismos, quiso sin duda la creación de un mundo en el que el mal físico estaba implícito de alguna manera, porque «previó» lo que el mundo sería de hecho, a la vez que «previó» directamente también y quiso los esfuerzos del hombre por aminorarlo. No sucede lo mismo respecto al mal *moral*, no querido en forma alguna por Dios, aunque lo permitió con vistas a un bien: que el hombre fuera libre y pudiera participar de la propia li-

62. I,q.5,48,3.

63. De potentia 3m 6 ad 3.

bertad divina y capacidad creadora. Lo cual no quiere decir que Dios haya querido que el hombre obre inmalmente. De hecho, no obstante, el obrar moral del hombre implica la capacidad de poder elegir lo inmal, pudiendo decirse, en cierto sentido, que Dios, al crear al hombre, permitió también el mal moral, aunque le haya dotado de la capacidad de obrar correctamente.

A pesar de todo, la pregunta continúa en pie. ¿Por qué Dios creó este mundo, sabiendo de antemano todos los males que iban a darse en él?, o ¿por qué no hizo otro mejor o hizo mejor éste? Tal vez la única pregunta que pueda darse sea la formulada por San Buenaventura: porque Él así lo quiso y sólo Él sabe por qué. En último término, las razones teológicas terminan dejándonos como estábamos.

2.5. *El hombre*

El hombre (*microcosmos*), síntesis del universo, marcó para los antiguos el confín entre el mundo del espíritu y el de la materia. De ahí la importancia del tema y la atención que Tomás de Aquino le prestó en sus escritos.⁶⁴ Tal vez sea en él donde la presencia de la filosofía aristotélica se deje notar más, a la vez que su posición ideológica se haya convertido en uno de los puntos más controvertidos.

Desde el Sócrates platónico el mundo occidental, al hablar del hombre, viene haciéndolo como síntesis de la unión de un alma y un cuerpo, a tal punto, que, tal forma de proceder se ha convertido en el modo natural de enjuiciar el tema. Toda la filosofía posterior directa o indirectamente está condicionada por esta visión dualista de enfocar el estudio del hombre. A lo largo de la historia puede constatar-se que, tan pronto se ha marcado la importancia en el influjo ejercido por el alma en el cuerpo, al unirse a él como rectora del mismo, como en la sumisión a que se la ha sometido, por la preponderancia que se ha dado a éste. Pero, en último término, el hombre continúa siendo el gran desconocido. Para nada sirve, o sirve muy poco, que sepamos qué es el mundo y sus propiedades, si apenas sabemos qué somos nosotros mismos, cómo funciona nuestro cerebro o el complicado mundo del psiquismo.

La doctrina de Tomás de Aquino, en este caso, va a ser una posición media. El hombre no es ni el alma sola, ni el cuerpo solo, sino la síntesis de ambos; el compuesto sustancial de ambos elementos. El cuerpo orgánico y el alma intelectual se unen en el hombre como materia y forma sustancial del mismo.⁶⁵ Aunque

64. I,qq.75-90; I-II, qq.22-48; S.c.G., II,aa.46-80.

65. Cf. S.c.G., II,a.57; I,q.75,a.4; Ibídem, a.2 ad 1 y I,q.76,a.1.

el alma es más perfecta en el cuerpo (como forma sustancial suya), ambos elementos unidos son los que constituyen propiamente al hombre.⁶⁶ El alma, sin embargo, no es para Tomás de Aquino una sustancia completa e independiente que lo mismo puede estar en este cuerpo que en aquél; ni depende del cuerpo para existir, pues sobrevive a la muerte de éste.

Aquí estribará la diferenciación ideológica con Aristóteles. Como él, para Tomás de Aquino el alma, en su sentido más amplio, es «el primer principio de las cosas vivas que se hallan entre nosotros».⁶⁷ De ahí que todas las cosas vivas tengan «alma»: las plantas, los animales y los hombres. Es el «alma vegetativa» o principio vital de la planta la que hace que sus actividades de nutrición y reproducción sea posibles. Como el «alma sensitiva» en el animal la que le da a éste la capacidad de sentir y de otras múltiples actividades para las que las plantas no están capacitadas. En los seres humanos es el «alma racional» la que nos permite desarrollar las actividades de pensar y de elegir con libertad. Son las actividades desarrolladas por los seres vivos las que nos revelan la clase de alma que se da en ellos. Lo que no quiere decir que los seres superiores tengan los distintos modelos de almas inferiores: el animal la vegetativa y el hombre la vegetativa y la sensitiva además de la suya propia. El animal y el hombre sólo poseen una, la suya, por la que son capaces de desarrollar las actividades vitales que les correspondan; aunque en cierto sentido, *virtualmente* según la expresión lingüística, puede decirse que también las tienen.

Tomás de Aquino, inspirándose en Aristóteles, pero deformando el pensamiento de éste, nos dirá que el alma humana es la forma del cuerpo humano, la que hace del cuerpo un cuerpo humano y que ambos, alma y cuerpo, sean una sustancia, el ser humano, al que se adscriben con propiedad todas las actividades humanas. Para Tomás de Aquino el cuerpo sin el alma no es estrictamente hablando un cuerpo, sino un agregado de cuerpos. Tampoco el alma humana, que sobrevive a la muerte, es estrictamente hablando una persona humana; pues «persona» significa una sustancia completa de naturaleza racional. Al hablar así Tomás de Aquino y exponer su tesis hilemórfica lo hace corrigiendo una teoría atribuida por él a Platón: «Dijeron algunos que ninguna sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo. Pero como semejante opinión parecía contradecir la naturaleza del hombre, el cual parece estar compuesto de alma intelectual y cuerpo, excogitaron otros caminos, para poner a salvo (la unidad de) la naturaleza humana. Así, Pla-

66. Cf. III,q.2,a.5; III,q.60,a.3 ad 1; *Supplem.*, q.92,a.2 ad 6; S.c.G., III,a.129 y 141; *Compendium theologiae*, I,cc.202 y 222.

67. I,q.75, a.1.

tón, con sus discípulos, supuso que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo «como el nauta en la nave»... Sin embargo, esto no parece conforme, pues mediante dicho contacto no se hace una unidad total... el hombre no sería uno totalmente... sino un ser accidental (*per accidens*). Mas para evitar esto dijo Platón que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino que «la misma alma usando del cuerpo» hace al hombre: como Pedro no es un compuesto de hombre y de vestido, sino «un hombre que usa del vestido». Pero se demuestra que esto es imposible: el animal y el hombre son cosas sensibles y naturales. Y esto no sería tal si el cuerpo y sus partes no fuesen de la esencia del hombre y del animal...»⁶⁸

Por tanto, concluirá Tomás de Aquino, la sensación no es un acto sólo del alma que usa del cuerpo; es un acto de todo el organismo psico-físico. El alma no está en el cuerpo como el piloto en la nave, ni usa de él como quien lleva un abrigo. El alma intelectual no sólo es la única alma del hombre, es también la única forma sustancial del mismo, puesto que es el primer principio de todo su ser y de su unidad.⁶⁹ El alma y el cuerpo tienen un único ser común, el ser del hombre, del compuesto humano, *esse compositi*.⁷⁰

El alma humana posee, no obstante, diversas facultades o potencias operativas mediante las cuales puede obrar. De ellas, las dos superiores (entendimiento y voluntad) son *anorgánicas*; todas las demás son *orgánicas*, es decir, propias del compuesto humano, dependiendo así esencialmente de alguna parte del cuerpo u «órgano» para alguna determinada actividad.⁷¹ Es, sin embargo, el alma «el acto primero del cuerpo orgánico físico»,⁷² porque «hace que el mismo sea cuerpo orgánico (mejor se diría *organizado*), como la luz hace que algo sea luminoso».⁷³ «El cuerpo humano se ordena naturalmente al alma racional como a su propia forma y motor». Por lo primero recibe del alma la vida y las demás propiedades que le convienen según su especie; por lo segundo sirve al alma «de modo instrumental».⁷⁴ De esta forma el hombre es una *persona*, es decir, un supuesto o sustan-

68. S.c.G., II,a.57.

69. *De spiritualibus creaturis*, a.3; cf. In I Sent., d.3,q.2,a.3 ad 1; Quodlibet II,a.5; Quodlibet XII,a.9; Quodlibet de anima, aa.9 y 11; I,q.76,aa.3,4,7.

70. Q. de anima, a.1 ad 13; cf. I,q.76,a.1 ad 5; De veritate, q.26,a.2 ad 3; Ibidem, q.25,a.10; S.c.G., II,a.57.

71. Cf. I,q.75,a.2; I,q.77,a.1 ss.; I,q.80,a.2; S.c.G. II,cc.48,49,50,66; De veritate, 10,8; 22,10 ad 2; De anima, a.12 y ad 16.

72. Aristóteles, *De anima*, II,1, 412 b, 5.

73. S. Thomas, *De anima*, a.2 ad 15.

74. III,q.8,a.2; S.c.G. II,a.73 (al principio); I,q.91,a.3.

cia individual completa de naturaleza racional. Ello implica que nada es si falta alguna de sus partes o elementos; no puede darse propiamente el hombre, o no se es persona humana.⁷⁵

Para Tomás de Aquino, como para todo creyente, el alma existe porque Dios la creó. No pensó, sin embargo, que ésta exista antes de su unión con el cuerpo, como lo hiciera San Agustín. Ni creyó que dependa del cuerpo para existir, aunque sí para adquirir sus características naturales particulares. Cada alma humana es creada por Dios después de haberse consumado el acto de la generación. Tomás de Aquino no especifica, como es lógico, cuándo tiene lugar ese acto creativo. Se limitará a decir de forma ambigua que el alma es infundida por Dios en el cuerpo engendrado por los hombres cuando la materia está apta para recibirla. Cada alma humana, como se indicó, depende del cuerpo en la adquisición de sus características naturales particulares, a tal punto que las actividades psíquicas le vienen condicionadas por las fisiológicas. En uno de sus textos leemos: «De acuerdo con el orden de la naturaleza, el alma intelectual ocupa la posición inferior entre las sustancias intelectuales. Pues no tiene un conocimiento naturalmente innato de la verdad, como lo tienen los ángeles, sino que tiene que reunir su conocimiento a partir de las cosas materiales percibidas por los sentidos... Por ello, el alma intelectual no sólo ha de tener la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero la sensación no puede tener lugar sin un instrumento (órgano) corpóreo. Por ello, el alma intelectual ha de estar unida a un cuerpo que pueda ser un órgano apropiado de la sensación. Ahora bien, todos los otros sentidos se basan en el tacto... Entre los animales, el hombre es el que tiene el tacto más desarrollado. Y entre los hombres mismos, los que tienen el tacto más desarrollado, tienen los mejores entendimientos. Una señal de ello es que vemos que los entendimientos más aptos van unidos al refinamiento del cuerpo».⁷⁶ Y en otro lugar añade: «la buena y fácil intelección depende del buen estado de dichas facultades, que se hallan íntimamente ligadas a las disposiciones orgánicas».⁷⁷ «No hay duda de que cuanto mejor constituido está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte; lo que claramente se advierte en los seres de distinta especie. Y la razón está en que el acto y la forma se reciben en la materia según la capacidad de ésta, y puesto que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor dispuesto, obtienen un alma de mayor capacidad intelectual; por eso dice el Filósofo (Aristóteles, *De anima*, II, 9) que los de carnes blandas observamos que tienen

75. Cf. Quodlibet III,a.4; I,q.59,a.4 ad 3; I,q.39,a.5 ad 1.

76. I,q.76,a.5.

77. I-II,q.50,a.4 ad 3.

buenas aptitudes mentales». ⁷⁸ «El hombre tiene el mejor tacto, y por eso es el más prudente de todos los animales. E incluso entre los hombres, del sentido del tacto se sigue que algunos son o no son de buen ingenio... Pues los que tienen la carne dura y, por consiguiente, mal tacto, son mentalmente ineptos, mientras que los de carnes blandas, y por tanto de buen tacto, son mentalmente aptos. Por lo que también los demás animales tienen las carnes más duras que el hombre... Debe decirse que por dos razones la perfección de la mente corresponde a la perfección del tacto. La primera razón es porque el tacto es el fundamento de todos los demás sentidos... y la perfección del sentido es una disposición para la perfección del intelecto... Otra razón es porque la perfección del tacto se sigue a la perfección de la complexión o del temperamento... Y a la buena complexión del cuerpo sigue la nobleza del alma... De donde se infiere que los que tienen buen tacto tienen también un alma más noble y una mente más perspicaz». ⁷⁹

Ni qué decir tiene que en todo ello Tomás de Aquino no hace sino repetir lo que leyerá en el texto del *De anima* de Aristóteles o en otras partes. Por ello, si el alma humana tiene la capacidad de sentir, no puede ejercerla sin el cuerpo; como también, si posee la facultad de entender, no posee una reserva de ideas innatas sino que depende de la experiencia sensible para la adquisición del conocimiento. Ello no quiere decir que el entendimiento o facultad cognoscitiva del hombre sea una facultad orgánica o material, porque si así fuera no podríamos desarrollar ni la lógica pura, ni las matemáticas, ni las teorías abstractas y menos aún plantearnos problemas, teológicos y metafísicos. ⁸⁰

Para Tomás de Aquino «es evidente que el estar unida el alma al cuerpo es un bien para el alma», ⁸¹ a diferencia de otros pensadores para quienes más bien la unión habría que verla como castigo o fastidio. Llegó incluso a decir: «el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada *contra natural* puede ser perpetuo. Luego el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar (de entre los muertos). Luego la inmortalidad de las almas exige,

78. I,q.85,a.7; cf. S.c.G. II,a.84; De veritate 2,2 ad 11; I,q.76,a.5; V. Marcos: De animarum humanarum inaequalitate, en: *Angelicum*, 9 (1932), 449-468; V. Rodríguez: Diferencia de las almas humanas a nivel sustancial en la atropología tomista, en: *Doctor Communis*, 24 (1971), 25-39.

79. In II *De anima*, lec. 19, nn.493-485; In II *Sent.* d.1,q.1,a.5; I,q.76,a.5; I,q.91,a.3 ad 1; De potentia 9,9 ad 2; In *De sensu et sensato*, lec.9, nn.119-120.

80. S.c.G.II,a.49.

81. I,q.89,a.1.

al parecer, la futura resurrección de los cuerpos».⁸² No vaya a pensarse, por ello, que tal forma de pensar sirva a Tomás de Aquino de argumento probatorio de la resurrección corpóreo; tema netamente teológico defendido sólo a partir de la revelación. En teología las razones filosóficas son siempre razones apoloéticas añadidas a las premisas de fe.

En la *Contra los gentiles* Tomás de Aquino cimentará, por otro lado, la diferencia fundamental entre el alma intelectual y el cuerpo en la conciencia, en la facultad que tiene de reflexionar sobre sí mismo y sobre su propia actividad.⁸³

En todo ello el pensamiento de Tomás de Aquino no va parejo con el de Aristóteles para quien la *psyche* humana es inseparable del cuerpo, al ser el principio de las funciones biológicas, sensitivas y de algunas de las mentales. En este tema, la doctrina de Tomás de Aquino es una combinación de la doctrina platónica de la inmortalidad con la concepción aristotélica del hombre. Bien mirado hay en toda la exposición una falacia. Tomás de Aquino argumentará en favor de la inmortalidad a partir de la incorporeidad o espiritualidad del alma; proposiciones ambas asumidas pero no demostrables filosóficamente.

A las razones dadas hay que añadir todavía otro argumento formulado por Tomás de Aquino: «Una señal de esto (de que el alma es incorruptible) puede verse en el hecho de que cada cosa desea a su modo la existencia. Ahora bien, en las cosas capaces de conocimiento, el deseo sigue a éste. Los sentidos no conocen el ser sino aquí y ahora. Pero el entendimiento aprehende el ser absolutamente y sin límite corporal. Así, pues, todo lo que posee entendimiento desea naturalmente ser para siempre. Y un deseo natural no puede ser vano. Por ello, toda substancia intelectual es incorruptible».⁸⁴ En la *Contra los gentiles* escribe: «Es imposible que un deseo natural sea en vano. El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es apetecido por todos; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece el ser no sólo como presente, cual los animales brutos sino en absoluto. Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende el ser en absoluto y perdurablemente».⁸⁵ Argumentación, por otro lado, falaz también. ¿Cómo probarlo sin asumir previamente la existencia de un Creador, que habiendo dotado al hombre de tales deseos naturales procura que no le sean frustrados?, ¿cómo saber todo ello sin demostrar primero que el alma humana es capaz de sobrevivir a la muerte?

82. S.c.G., IV, a. 79.

83. II, a. 49.

84. I, q. 75, a. 6.

85. II, a. 79.

Cuando Tomás de Aquino habla de la inmortalidad se está refiriendo, desde luego, a la inmortalidad personal; tema éste ampliamente debatido y controvertido en sus días a raíz de la lectura del Comentario de Averroes al libro tercero *De anima* de Aristóteles, para quien no habría una inmortalidad personal sino colectiva. O mejor, el entendimiento individual de cada persona no es algo propio o personal de cada individuo, sino parte y partícipe de un intelecto inmortal y eterno que funciona en cada uno de nosotros pero que no nos hace ser individualmente diversos. A decir verdad tanto Siger de Brabante, como el grupo de profesores de la facultad de artes de la Universidad de París, al hacerse eco de los Comentarios de Averroes, más que sostener que tales tesis fueran de hecho ciertas, mantenían que exegéticamente se seguían de los textos escritos. Lo que en cierto sentido viene a decir que cuando así hablaban no lo hacían como teólogos sino como historiadores que analizaban el pensamiento de otros.⁸⁶

Tomás de Aquino les dirá, en primer lugar, que tales tesis no se siguen de los textos de Aristóteles, y quienes así se lo atribuyen lo hacen erróneamente. Por otro lado, argüirá el Aquinate, ¿cómo explicar las diferentes ideas, convicciones e intelectos humanos? «Si hubiese un solo entendimiento en todos los hombres, las diferentes imágenes en los diferentes hombres no podrían ser causa de las diferentes operaciones intelectuales en este y en aquel hombre, como pretende el Comentador (Averroes). Resulta, pues, que es del todo imposible e inconveniente postular un entendimiento para todos los hombres».⁸⁷ Su tratado *De unitate intellectus contra Averroistas* está consagrado íntegramente a dilucidar esta cuestión.

Contra el monopsiquismo de Averroes, Tomás de Aquino sostendrá que hay tantos principios intelectuales, tantas formas substanciales, como cuerpos humanos.⁸⁸ Pero en el hombre sólo hay un alma única y espiritual, principio de la vida espiritual, sensitiva y vegetativa en el individuo humano fuente de la facultad de pensar y de sentir en el hombre (a. 3). Este alma espiritual es, por otro lado, la única forma substancial en el hombre (a. 4) hallándose toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes (a. 8). Tesis éstas ampliamente impugnadas en el *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare. Los tratados intitutados, por otro lado, *De unitate formae*, escritos posteriormente por Guillermo de Hotun, Tomás de Sutton, Egidio de Lessines o Herveo Natalis están vinculados a

86. Cf. Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, c. 3, ed. Mandonnet, pp. 153-4; c.6, p.107.

87. I,q.76,a.2.

88. I,q.76,a.2.

esta tesis de Tomás de Aquino, cuya polémica no se zanjará hasta que el Concilio de Viena condene la doctrina del franciscano Pedro Juan Olivi.

2.6. *El conocimiento*

La concepción hilemórfica de la constitución del hombre, como es lógico, conlleva una serie de consecuencias fáciles de percibir. En el origen del conocimiento Tomás de Aquino se apartará de la tesis platónica y del iluminismo de San Agustín para girar hacia una postura de tipo empírica. En Tomás de Aquino todo conocimiento pasa por la experiencia sensible. En el orden natural no hay conocimiento sin percepción sensible. Para que se dé éste, nuestros órganos sensoriales tienen que ser afectados por las cosas u objetos del mundo exterior, dejando en ellos una impresión sensible sin la cuál no sería posible conocimiento alguno.⁸⁹ Hay en el conocimiento humano un proceso psico-físico que se inicia a partir de una sensación. Tomás de Aquino, siguiendo en cierto modo a Aristóteles, postulará además de los sentidos externos o corporales la existencia de los «sentidos» interiores, por cuyo medio el hombre consigue una síntesis de los datos aportados por los diferentes sentidos externos. El sentido general (*sensus communis*) permite al hombre distinguir y confrontar los diversos datos aportados o captados por los distintos sentidos u órganos corporales; operación ésta que no es factible si no se dá también un poder imaginativo de conservar las diversas formas percibidas por los sentidos. Tanto el animal como el hombre disponen de un poder o disposición para aprehender estos hechos (llamada *vis aestimativa*), como de otro para conservar tales aprehensiones (*vis memorativa*).

El que hoy esto tenga o no valor es lo de menos; la importancia está en el giro que marcó frente al platonismo y agustinismo imperante en la época, y que, en cierta medida hizo que se asumiese de nuevo la línea empirista olvidada.

Lo dicho no quiere decir que la cognición sensitiva sea idéntica en el animal y en el hombre. En éste la percepción o *vis aestimativa* implica algo más que el instinto animal. En el hombre se llama propiamente *vis cogitativa* o «razón particular», acción de sentidos y razón.⁹⁰ En la *Summa* precisará: este poder que tiene el hombre como tal los médicos lo asignan a un órgano determinado, la parte central de la cabeza.⁹¹

¿Pero, en qué radica la diferencia entre el conocimiento de los animales y el

89. I,q.78,a.3.

90. *De potentia*, 3,11 ad 1.

91. I,q.78,a.4.

humano?, ¿entre la cognición sensible y la racional o intelectual? En que sólo el entendimiento humano es capaz de formar conceptos universales, de aprehender abstrayendo de las cosas. Para Tomás de Aquino no hay universales que tengan existencia fuera del entendimiento. Los universales existen porque el hombre los crea o forma a través de una abstracción intelectual. Sólo hay cosas, objetos, animales y hombres concretos. ¿Cuál es, sin embargo, el proceso seguido para formar tal concepto universal?

El entendimiento no se halla sólo en una actitud *pasiva* o receptora. Es necesario postular en él una *actividad*, a fin de poder explicar la formación del concepto universal a partir de los datos suministrados por la experiencia sensible. Estamos con ellos ante una nueva etapa en el proceso cognoscitivo. Partiendo de un texto ambigüo de Aristóteles (*De anima* III, 5), Tomás de Aquino nos va a decir que no es que haya en el hombre dos entendimientos: pasivo el uno y activo el otro, sino que el entendimiento humano actúa de dos modos diversos. Como entendimiento agente o *activo* «ilumina» la imagen de los objetos aprehendidos por los sentidos, preparando el contenido realmente inteligible del pensamiento.⁹² Para Tomás de Aquino el entendimiento agente es algo que está en el alma; es una facultad de éste, distinta en cada persona o individuo.⁹³ Una vez realizada esta operación iluminativa, a continuación se produce en el entendimiento pasivo o *possibilis* lo que Tomás de Aquino llama la *species impressa*, reaccionando frente a ella y teniendo como resultado la *species expresa* o concepto universal en sentido pleno. En otras palabras, el entendimiento humano no posee conocimientos o ideas innatas; sólo en potencia puede poseer ideas y conceptos. Todo lo que hay en él es adquirido. Así visto el entendimiento es *pasivo*. Sus conceptos tienen que derivar de alguna manera de los datos suministrados por los sentidos exteriores e interiores. Como quiera que éstos proporcionan impresiones particulares de objetos particulares, el entendimiento en cuanto *activo* tiene que seleccionar el elemento potencialmente universal de la imagen, la reproducción sintética, en la imaginación, de los datos múltiples aportados por los diferentes sentidos, naciendo así el concepto universal una vez que se ha dejado fuera las notas particulares y concreta de los objetos previamente percibidos. El punto intermedio entre los datos aportados por los sentidos y el concepto universal es la *imagen*, tomada ésta no de forma arbitraria, sino como síntesis de las impresiones sensibles percibidas. Sólo después el entendimiento aprehende lo universal que le permitirá ser predicado de lo particular y concreto.

92. I,q.79,a.3.

93. I,q.75,aa.4 y 5.

En consecuencia tenemos que, para Tomás de Aquino, no hay pensamiento sin experiencia, pero tampoco sin uso de imágenes o símbolos. El entendimiento, al poseer la facultad de reflexión activa, su campo de acción no está limitado al conocimiento de las cosas materiales, alcanza también el de las inmateriales, pero sólo en la medida en que las materiales están relacionadas con ellas. Lo inmaterial es, por consiguiente, conocido por analogía con lo material. «Las imágenes acompañan necesariamente nuestro conocimiento en esta vida, por espiritual que pueda ser este conocimiento; pues aún Dios no es conocido por medio de las imágenes de sus efectos (en las criaturas)». ⁹⁴ Y en otro lugar: «la imagen es un principio de nuestro conocimiento. Es aquello por lo que empieza nuestra actividad intelectual y no simplemente como un estímulo transitorio, sino como fundamento permanente de la actividad intelectual... Así, cuando la imaginación es inválida, se inválida también nuestro conocimiento teológico». ⁹⁵ De todo ello se sigue el principio fundamental de su teoría del conocimiento: *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*. ⁹⁶ Nuestro conocimiento humano no sólo va a estar condicionado por la experiencia, sino que la verdad o falsedad dependerán también y ante todo de los juicios formados. «Hemos dicho que lo verdadero está en el entendimiento... la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga... entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero... Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide (juzga), y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce «lo que una cosa es» (esencia). ⁹⁷

Tomás de Aquino, teólogo antes que filósofo, terminará diciendo: Sólo Dios conoce las cosas por su esencia, pues sólo Él, como causa primera, tiene en sí las ideas de todas las cosas. ⁹⁸ El hombre no conoce, sin embargo, las cosas en las ideas eternas, como había enseñado San Agustín y con él San Buenaventura y la escuela franciscana, sino que conoce las cosas en cuanto la luz de la razón es una

94. *De malo*, 16,8 ad 3.

95. *In librum Boethii De Trinitate*, 6,2 ad 5.

96. I,q.84,a.1.

97. I,q.76,a.2.

98. I,q.84,a.2.

participación de la luz divina y en cuanto las cosas, como imágenes de las ideas divinas, son verdaderas y cognoscibles.⁹⁹

2.7. La Moral

Entre los textos de Aristóteles, tres de ellos supusieron para la sociedad medieval una abierta confrontación con la doctrina católica: La *Física*, a través de la cual el tema de la creación comenzó a ser cuestionada; el *De anima*, donde la inmortalidad del alma se puso en duda, y la *Ética a Nicómaco* en donde el código sobrenatural de la conducta humana empezó a ser sustituido por otro, de tipo temporal y terreno.

La creencia en Dios conlleva implícitamente la creencia en la inmortalidad del alma, y ésta a su vez el postulado de una moral sobrenatural. Lo que yo no sabría decir, de tejas abajo, es, si es Dios la garantía de la inmortalidad del alma, o es el deseo natural del hombre a no morir lo que nos hace postular la existencia de Dios, como garantía del deseo de inmortalidad que tenemos. El hecho es que las tres cuestiones se hallan íntimamente relacionadas entre sí.

Tal vez sea en la moral donde el influjo de Aristóteles se haya dejado sentir más, a la vez que la doctrina tomista haya sido más decisiva en el cambio de mentalidad. Aunque el Comentario de Tomás de Aquino a la *Ética a Nicómaco* es, ante todo, éso: un comentario al texto de Aristóteles, su lectura le llevó por primera vez en la historia del pensamiento a incorporar *grosso modo* la moral griega (en esta caso de Aristóteles), a la moral cristiana, lo que trajo consigo un cambio radical en el enfoque de ésta última.

Abelardo había dado ya el gran giro al introducir en la moral cristiana la intención (*intentio*) como pieza clave y constitutiva de la moralidad.¹⁰⁰ No es la ley, el precepto establecido, lo que hace que los actos humanos sean buenos o malos, sino la voluntad del hombre quien da sentido a la acción realizada y hace que ésta sea moral. La moralidad no viene impuesta por la norma externa sino por el propio hombre que la establece. Al hablar así hizo que cambiasen los códigos. De una moral legal y causística, *tarifada* se pasó a una *moral personal* que necesitó orientación y consejo.

Tomás de Aquino vendrá a dar un paso más al incorporar la moral aristo-

99. I,q.84,a.5.

100. Cf. M. D. Chenu, o.p.: *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal, Inst. D'Etudes Médiévales, 1969, p.17.

tética, de tipo natural, a la moral cristiana de tipo sobrenatural. La clave de la moralidad radica para él en la libertad. El hombre es el único animal moral, porque es el único ser dotado de libertad. En su perspectiva son imprescindibles tres requisitos para que la acción del hombre pueda ser moral: 1.º la existencia de un código que establezca una norma de conducta a seguir; 2.º que el hombre sepa y conozca la norma, y 3.º que pueda decidir con libertad.

La moral en Tomás de Aquino surge como consecuencia de su tesis de la creación, como movimiento de la criatura racional hacia Dios (*motus rationalis creaturae ad Deum*), fin último del hombre;¹⁰¹ cuya visión inmediata de Dios en la otra vida constituye la bienaventuranza eterna. Para Tomás de Aquino no hay moral sobrenatural si Dios no es conocido y amado como fin último del hombre. Dios no sólo ha creado al hombre sino que le ha dotado de un deseo natural de conocerle para amarle, así como de los medios necesarios para poder conseguirlo. Son los actos morales del hombre (*actus humani*) los medios que a ese fin le conducen. Como es lógico, gran parte de la moral tomista estará consagrada a un análisis psicológico de los mismos;¹⁰² consciente, por otro lado, de que el enfoque del tema radica la orientación del mismo. En un texto de la *Summa* nos dice: «los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto ofensa de Dios; el filósofo moralista, en cambio, en cuanto contrario a la razón natural».¹⁰³ Lo que quiere decir llanamente que el teólogo y el filósofo moralistas al estudiar el tema lo hacen desde perspectivas distintas o bajo aspectos diversos.

Dentro de la psicología tomista es fundamental la distinción entre «actos humanos» (*actus humani*) y «actos del hombre» (*actus hominis*). Sólo los primeros, en cuanto actos libres, son actos propiamente morales. «Lo mismo es decir actos morales que actos humanos».¹⁰⁴ Los segundos, los «actos del hombre», al no ser conscientes, y por lo mismo libres, quedan reducidos a actos propiamente animales, y por lo mismo carentes de moralidad. «Es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin... Empero, si no procede de la razón deliberadamente (como frotarse la barba, mover la mano o el pie), tal no es un acto humano o moral hablando con propiedad... En este caso será indiferente, es decir, extraño al campo de los actos morales».¹⁰⁵

Pero ¿cuándo un acto es libre y, por lo tanto, moral? La raíz de la libertad es

101. I-II, qq. 1-5.

102. I-II, qq. 6-48.

103. I-II, q. 71, a. 6 ad 5.

104. I-II, q. 1, a. 3.

105. I-II, q. 18, a. 9.

la *razón*, que presenta a la voluntad objetos de aspiración y motivos de acción. Razón y voluntad son las facultades de la acción moral. Nada es moral si no es conocido y querido como tal. En todo acto humano la voluntad se dirige hacia un fin aprehendido por la razón como bueno o que piensa que lo es. Para Tomás de Aquino nada desearíamos si no hubiera un bien último y supremo para el hombre, al que quedan subordinados los fines particulares. La cuestión está en saber cuál es ése bien supremo o fin último del hombre, dado que las diferentes personas tienen distintas ideas acerca de lo que este bien es. «Todos concuerdan en desear el fin, porque todos apetecen el cumplimiento de su perfección, en que aquél consiste, como ya se dijo. Pero, respecto a la realidad en que se encuentra, no están de acuerdo todos los hombres». ¹⁰⁶ Ello no quiere decir que todos los hombres se propongan alcanzar la perfección moral, sino que todos tienden hacia la realización de las posibilidades que su naturaleza les ofrece, aún cuando no hablen de expresiones «bien supremo» o «fin último». En toda acción hay siempre una motivación que la condiciona, sea placer sensual, riqueza o poder, por enumerar los distintos bienes por los que se mueven habitualmente los hombres. ¹⁰⁷ No vaya a presentarse, sin embargo, que dada la importancia que Tomás de Aquino da a la *intención*, ¹⁰⁸ ésta lo sea todo para él. «Mas para ello (para que el acto exterior sea bueno) no basta la sola bondad que la voluntad deriva del fin». ¹⁰⁹ Pues, como dice San Agustín, hay cosas que no pueden justificarse por una pretendida buena intención. El hecho de que una mala intención vicie un acto humano no presupone, a la inversa, que una buena intención haga bueno un acto moralmente malo. Para que sea bueno debe ser *íntegro*, porque malo lo es por cualquier defecto; aunque nunca el hombre debe obrar en contra de lo que constituye la verdad de su vida (*contra veritatem vitae*), incluso con riesgo de grandes escándalos. ¹¹⁰

Los tratados de la virtud y de la gracia, ¹¹¹ en donde Tomás de Aquino se apropió con generosidad la doctrina aristotélica de los hábitos, vienen a ser un análisis prolijo de todo ello; así como su estudio sobre el pecado, que aparte al hombre de su último fin. ¹¹²

Para Tomás de Aquino, si el principio interior de la moralidad está en el

106. I-II, q. 1, a. 7.

107. I-II, q. 2, a. 1 ss.; S.c.G., III, a. 27 ss.

108. I-II, q. 20, a. 1.

109. I-II, q. 20, a. 2.

110. *In IV Sent., d. 38, exp. textus*; cf. I-II, q. 19, a. 5.

111. I-II, qq. 49-70.

112. I-II, qq. 71-89.

hombre, el *Exterior* y superior a él es Dios; que lo es en un doble aspecto: en cuanto por su ley nos da norma, regla, contenido y sanción de los actos morales,¹¹³ y en cuanto nos mueve, eleva y sostiene con su gracia.¹¹⁴ La moralidad de los actos humanos, en último término, es fruto de la norma o de la *ley divina*. Ley, en general, es medida o regla de los actos humanos, o si se prefiere «una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad».¹¹⁵ Cuando Tomás de Aquino así habla se está refiriendo evidentemente a la ley humana positiva, la ley del Estado, pero, teólogo antes que otra cosa, es porque para él todo adquiere sentido en el marco general del gobierno providencial de las cosas. «La ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige todos los actos y movimientos».¹¹⁶ De esta idea eterna el gobierno del mundo, con carácter de ley, se derivan para Tomás de Aquino todas las leyes, a la vez que le están sujetas todas las criaturas racionales e irracionales. En el hombre, ser racional y libre, la ley externa (*lex aeterna*) es lo que le permite conocer su fin y obrar libre y conscientemente. Dicha ley o ley natural se halla impresa en todo hombre tan pronto como la razón se despierta en él. «La ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional».¹¹⁷ Por ella conoce los principios supremos de la moralidad, que pueden reducirse a: *haz el bien, evita el mal*. «Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste».¹¹⁸ Tal disposición de la razón, para conocer los principios fundamentales de la moral, es llamada por Tomás de Aquino y por los escolásticos *sindéresis*. De esta forma, Dios es, por la ley natural, principio externo de la moralidad. «El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de estatendencia pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos».¹¹⁹

Como es lógico, los análisis de Tomás de Aquino, teólogo, se prolongan a lo largo de la *Secunda Secundae*, en donde nos hace un estudio minucioso de la vida

113. I-II, qq. 90-108.

114. I-II, qq. 109-124.

115. I-II, q. 90, a. 4.

116. I-II, q. 93, a. 1.

117. I-II, q. 91, a. 2.

118. I-II, q. 94, a. 2.

119. I-II, q. 94, a. 2.

cristiana cimentado en el amor (caridad), oración y consejos evangélicos. Todo ello con una gran dosis de humanidad, porque está convencido que nada puede ser *sobre-natural* (sobre añadido) si lo natural no existe. En la moral tomista primero hay que ser hombre para luego ser cristiano.

2.8. La Sociedad

La doctrina de Tomás de Aquino es un *puzle* en donde todas las piezas están de tal modo enlazadas entre sí que el fallo de una de ellas hace que al conjunto le falte algo. Así, por ejemplo, no vaya a pensarse que porque Tomás de Aquino haya acentuado las tintas en su concepción sobrenatural de la bienaventuranza o «felicidad», a la que todos aspiran, se olvidase por completo de la felicidad mundana, que no tiene por qué faltarle al hombre. En su tratado *De regno ad regem Cypri*, mal llamado *De regimine principum*, hace en ocasiones análisis minuciosos y detallados en búsqueda de esa felicidad temporal; preocupado de que las ciudades estén bien ubicadas, soleadas, provistas de los medios imprescindibles para la subsistencia, con higiene, parques de recreo y lugares de ocio. Todo ello, porque Tomás de Aquino, una vez más siguiendo a Aristóteles, esta vez la *Política*, está convencido de que el hombre no es un ser solitario, sino social y cívico que tiene que hacer su vida conviviendo con los demás. «Corresponde a la naturaleza del hombre el ser un ser social y político, que no vive aislado sino que vive en medio de sus semejantes formando una comunidad; tanto es así que la misma necesidad natural que afecta al hombre, nos revela que precisa vivir en sociedad, mucho más de lo que precisan vivir juntos muchos otros animales».¹²⁰ Es en la sociedad en donde el hombre puede ver satisfechas sus necesidades tanto físicas como espirituales. Sólo en ella puede el hombre alcanzar su pleno desarrollo.

Pero toda sociedad necesita dirección y gobierno. A diferencia de San Agustín, para quien el Estado y la autoridad política son necesarios como resultado del pecado original, para Tomás de Aquino, aristotélico al fin y al cabo, el vivir en sociedad y gobernados, es algo natural e inherente en los hombres. «El hombre es por naturaleza un animal social. Por ello, en estado de inocencia (si no hubiera habido pecado) los hombres habrían vivido igualmente en sociedad. Pero la vida social para muchos no podría existir si no hubiera alguien que los presidiera y atendiera al bien común».¹²¹ El gobierno es, por tanto, una institución natural, lo mismo que la sociedad, y por lo mismo, algo querido por Dios.

120. *De regno*, I, 1.

121. I, q. 96, a. 4.

El agustinismo político, al concebir la sociedad como una triste consecuencia del pecado, había marcado una subordinación del Estado a la Iglesia. Tomás de Aquino, aunque súbdito de una sociedad teocrática, percibió por el contrario con nitidez que el Estado existió con anterioridad a la Iglesia; y por tanto, que como institución natural, coexiste con ella, cumpliendo su propia función. «Para establecer que la comunidad pública viva como es debido, se requieren tres cosas: en primer lugar que los ciudadanos una vez congregados, vivan en paz. En segundo lugar que los mismos ciudadanos unidos por el vínculo de la paz, sean conducidos a obrar bien... En tercer lugar se requiere que la comunidad pública goce, por arte y maña del gobierno, de cosas que son necesarias para vivir bien».¹²²

El gobierno debe existir, pues, para conservar la paz, defender a los ciudadanos y promover su bienestar. La tarea del Estado no es otra que fomentar en la sociedad una vida humana plena. Para ello necesita de mecanismos particulares, y en concreto del *poder legislativo*, cuya función no es otra que promover el bien común. La legislación debe ser compatible con la ley moral. «Toda ley humana tendrá carácter de ley en la medida en que se derive de la ley de la naturaleza; y si se aparta de un punto de la ley natural, ya no será ley, sino corrupción de la ley».¹²³ Tomás de Aquino exigirá de los gobernantes cristianos, para quienes escribe al fin y al cabo, que respeten la ley divina positiva, interpretada por la Iglesia. En materia política Tomás de Aquino es una mezcla de güelfo y gibelino; heredado en parte por tradición familiar y aceptado la otra como súbdito fiel de la Iglesia, dada su condición de eclesiástico.

Esta religión que Tomás de Aquino establece entre ley humana positiva y ley moral natural, le lleva a determinar la obligatoriedad en conciencia de las leyes justas; no así las otras. Toda ley, no encaminada al bien común es injusta y por lo mismo no obliga en conciencia.¹²⁴ «Nunca es lícito observar las leyes» que contravengan la ley divina positiva, escribe a continuación.

La existencia de hecho de las leyes injustas le llevó a Tomás de Aquino a plantearse los diversos modelos de regímenes políticos, y en concreto la postura a adoptar frente a los gobernantes «tiranos», que deben ser legítimamente derrocados. Tomás de Aquino, aunque monárquico (tal era la sociedad de su época), estuvo convencido, por otro lado, de que son las obras las que hacen a los hombres y les definen. De ahí también su convicción personal de que todas las formas de

122. *De regno*, I,15.

123. I-II,q.95,a.2.

124. I-II,q.96,a.4.

gobierno pueden ser buenas en ocasiones para la sociedad, si no se corrompen, llegando a convertirse en pésima la mejor, si corrupta.

La *Monarquía* de Dante vendrá a ser una revisión y puesta al día del *De regno* de Tomás de Aquino; mientras que el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua la concepción secularizada del poder, y en cierto sentido, la visión opuesta y contraria del Aquinate.

3. Epílogo

La copiosa y variopinta producción literaria de Tomás de Aquino, resumida en estas breves páginas, debe servir para cobrar conciencia de que no puede ser encasillado en ellas. Quien desee conocer más de cerca su pensamiento tendrá que afrontar la ardua tarea de leerlo o sumirse en el silencio, por aquello: «de lo que no se sabe más vale callar».

Hoy, después de siete siglos y sin tantos prejuicios, comenzamos a estar capacitados para estudiarle con mayor objetividad que lo ha sido hasta el presente. Quien desee hacerlo, debe interrogarse por las etapas evolutivas de su pensamiento, por las fuentes que maneja, por los condicionamientos políticos, psicológicos y de todo tipo que pudieran incidir en su formación. Aspectos estos que desbordan, como es lógico, este breve bosquejo.

Frente a sus escritos sólo caben dos posturas, que el propio Tomás de Aquino apuntó en un pasaje de su Comentario *In de caelo* I, 22: «El estudio de la filosofía no tiene que ser tanto el conocimiento de lo que los otros han pensado, como el conocimiento de cómo se comporta la verdad de las cosas». Está claro que él postuló por la segunda. En este sentido quien se sienta filósofo deberá leer sus páginas para reflexionar sobre ellas y sobre cuanto escribe para darlas sentido y contenido nuevo. Quien prefiera hacerlo como historiador del pensamiento tendrá que fijarse en el primer aspecto, descubriendo en ellas lo que tienen de temporal y caduco. Tal vez conviniese invertir el juicio de Pico de la Mirándola, para decir: *sine Aristotele, Thomas natus non esset*; a condición de añadir a continuación: Quien desee conocer lo que fue la concepción teocrática de la sociedad de otros tiempos tendrá necesariamente que acudir a la lectura de Tomás de Aquino. Juan XXII, concluido el proceso de su canonización (14 de julio de 1323), se atrevió a decir: «después de los Apóstoles y de los Padres, nadie ha iluminado a la Iglesia tanto como él». Sólo en esa perspectiva, como expositor de la doctrina de la Iglesia, creo, debe ser interpretado. Hacer lo contrario será siempre una extrapolación.

Bibliografía*

- Bergamo, F. Petri de: *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu tabula Eximii Doctoris*, Editiones Paulinae, S.A., Roma.
- Bernard, A., o.p.: *Introducción a la filosofía tomista*, Ediciones Studium, Madrid, 1965.
- Bourke, V. J.: *Thomistic Bibliography 1920-1940*, St. Louis, Missouri, 1945; *Bulletin Thomiste*, París, 1924 ss.
- Chenu, M. D., o.p.: *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Institut médiévale de Montréal, XL), J. Vrin, París, 1954.
- Chevalier, U.: «*Thomas d'Aquin, S.*», en: *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie. Supplement*, pp. 2823-2827, París, 1888; *Bio-bibliographie*, 2200-2208, París, 1877-1886.
- Divus, Thomas: *Thomistische Literaturchau*, Friburgo, Suiza.
- Dondaine, Antoine, o.p.: *Secrétaires de Saint Thomas*, Commissio Leonina, Roma, 1956.
- Fabro, Cornelio: *Introducción al Tomismo* (Libros de Bolsillo, 42), Ediciones Rialp, Madrid, 1967.
- Farrell, Walter, p.p.: *Guía de la Suma Teológica*, 4 vols., Ediciones Morata, Madrid, 1962.
- Gilson, Etienne: *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (*Etudes de philosophie médiévale*, 1), J. Vrin, París, 1965, 7^e ed., 478; traducción castellana, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1978, 672 pp.
- Gilson, Etienne: *Saint Thomas moraliste*, 2^e ed., J. Vrin, París, 1974.
- Grabmann, Martín: *Santo Tomás de Aquino*, 2.^a ed., Ed. Labor, Barcelona, 1952.
- Grabmann, Martín: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Münster in Westfalen, 2.^a ed., 1931.
- Lafont, Ghislain: *Estructuras y método de la Suma Teológica de Santo Tomás*, Ediciones Rialp, Madrid, 1964.
- Mandonnet, P., o.p.: «Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas», en: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 9 (1920), 142-152.
- Manser, G. M.: *La esencia del Tomismo*, CSIC., Madrid, 1953.
- Maritain, J.: *El doctor Angelico*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1942.
- Ponferrada, Gustavo Eloy: *Introducción al tomismo*, Eudeba Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1970.
- Proton, Didier E.: *Qué ha dicho verdaderamente Santo Tomás de Aquino*, Ed. Doncel, Madrid, 1971.
- Ramírez, Santiago, o.p.: *Introducción a Tomás de Aquino*. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal. Edición actualizada por Victorino Rodríguez, BAC, Madrid, 1975.

* Dada la copiosísima bibliografía existente nos limitamos a señalar una selección, con indicación de aquellos repertorios en donde se puede encontrar la información que se necesite.

Sertillanges, A. D., o.p.: *Saint Thomas d'Aquin*, París, 1931.

Ueberweg-Geyer: «Thomas von Aquin, Literaturverzeichnis», en: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, pp. 747-757. Berlín, 1928.

Varios: *Aristote et Saint Thomas d'Aquin* (Chaire Cardinal Mercier). Publications Universitaires, Lovaina, 1957.

Varios: *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, París, 1963.

Waltz, Angelus, o.p.: *Saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, V). Béatrice-Nauwelaerts, Lovaina-París, 1962.

Wyser, P., o.p.: *Thomas von Aquin: Bibliographische einföhrungen in das Studium der Philosophie* 13-14, Berna, 1951.

Guillermo de Ockham



Frater Bohin

Guillermo de Ockham, la aurora de la modernidad

Francesc J. Fortuny

1. Una larga preparación

1.1. La violencia del esquema eriugeniano en la Baja Edad Media

La doctrina de Juan Escoto Eriúgena constituye un sistema; un sistema compacto, homogéneo, artificioso, sutil. Como tal sistema no pervive; no se da una escuela eriugeniana que tenga a gala conservar y transmitir, aplicar e ilustrar las coherentes tesis del irlandés con consciencia de su autoría y con voluntad de perduración. Es posible que él mismo no estimara tanto su originalidad como su comprensión de los venerables antecesores.

Por otra parte, las traducciones del Eriúgena —en especial del *corpus* dionisíaco— no sólo son conocidas, sino que goza el presunto autor de la obra traducida de una autoridad poco inferior a la bíblica. Y el mismo Escoto no aparece a los ojos de los actuales historiadores como una figura tan aislada y excepcional como se creyó antaño: el tratamiento que da a los problemas es muy personal, enormemente vigoroso, pero éstos son compartidos, fragmentaria pero plenamente, por sus contemporáneos. Y la visión del mundo —si por tal se entiende una cierta vivencia unitaria del mundo y de la propia persona, que no ha de tener necesariamente una explicitación teórica refleja— también era muy común a juzgar por los márgenes entre los que quedan circunscritas las formulaciones de los problemas y de las soluciones, en los varios autores y sobre temas independientes.

En general, los grandes rasgos de la doctrina eriugeniana —necesidad, orden, naturalismo teologizante, realismo del pensamiento— se hallan en todos y cada uno de sus contemporáneos. Constituyen, en realidad, el núcleo lingüístico de una

determinada percepción del mundo, en parte recuperación del conocimiento del mundo propio de la Grecia más ingenua y espontánea y, en parte, conservación de ciertos conceptos nuevos del helenismo avanzado, considerados imprescindibles religiosamente.

Doscientos años después de Juan Escoto Eriúgena, la visión del mundo que él alcanzó a teorizar choca con dificultades insalvables, suscita problemas cuya solución corre, lenta pero inexorablemente la solidez unitaria de su sistema. Su bien trabada teoría no se amolda suavemente a las situaciones; unas veces las violenta con la lógica imposición de actitudes prácticamente indefendibles; otras, deja sin reflexión y conocimiento teórico amplias zonas de la vida cotidiana.

En un aspecto destaca la doctrina eriugeniana: en su sistematicidad, en su férrea unidad bien perceptible para hombres educados en las reglas oratorias del *trivium*, aunque resulte desaliñada, farragosa y digresiva para lectores de nuestro tiempo.

1.2. Caminos de superación: el «renacimiento» del s. XII

Cierta historiografía dio en jalonar de «re-nacimientos» el curso histórico, haciendo gala de una mentalidad curiosamente a-histórica. En la historia hay «nacimientos», y no unos actos tan poco naturales como los de «re-nacer». Historiadores de esta corriente hablan de un «renacimiento carolingio», con Escoto como una figura señera. Otros, de un «renacimiento del s. XII»; curiosamente tal renacimiento elimina lo más característico del anterior, salvo en lo relativo a una vitalización de la forma colectiva de instrucción, las *scholae*. Un detalle hasta cierto punto irrelevante en su formalidad.

En efecto, Guiberto de Nogent se asombra de la proliferación de escuelas y maestros en la primera década del s. XII, en comparación con la precariedad de la época de su niñez (n. 1060). Pero todavía es más asombroso el cambio mental que se resume en una cita aristotélica que prodigan los polemistas de uno y otro bando durante la «querella de las investiduras», en el s. XI. Por ejemplo, Petrus Crassus, abogado imperial, proclama: es propio de los animales defender los derechos por las armas; lo peculiar del hombre es hacerlo con la ley, según la razón, ante el tribunal. La contraposición es aristotélica, y Petrus Crassus pudo hallarla en un florilegio de filósofos antiguos, como la colección que cristalizó a fines del s. XIII titulada *Auctoritates Aristotelis*, en la que figura. Pudo leer algo semejante en Cicerón (*De Legibus*, III, 18), panegirista de la toga frente a las armas. Pero lo importante es la existencia de un estado de opinión que contrapone el modo de vivir feudal al modo de vivir del s. XI. En el siglo carolingio y hasta el año 1000 es imposible recurrir a una instancia institucional —ley, tribunal— para la defensa

de los derechos; sólo existen las armas, razón de ser social del señor feudal. En el s. XI, esta manera de vivir, estas relaciones sociales son calificadas de impropias de la vida humana.

Razón, leyes, tribunales, en oposición a armas al servicio de pequeños grupos aislados. Organización y abundancia de escuelas. «Querella de las investiduras» en la que la pluma interviene mucho más que la espada. En definitiva, un modo de vivir y de entender la vida diametralmente opuesto a la carolingia. En efecto, un modo de vida urbano, unas relaciones mercantiles, que alcanzan el meollo de la vida social no sólo en la ciudad, sino incluso en el más retirado feudo.

Y un modo de vida que genera una nueva problemática, unos nuevos instrumentos intelectuales para abordarla. Como en la crisis de crecimiento y transformación de la *polis* griega, con sus sofistas; como en la crisis similar de la república romana, con su segunda sofística y sus nuevos académicos, el s. XII se presenta a los ojos de los contemporáneos observadores minado por los *dialectici*, los *cornificiani*. Logicistas, dialécticos vacuos es el nombre que dan los más al tipo de personaje que Grecia conoció como sofista. *Cornificiani*, con su doble e insinuante semántica, es el preferido de Juan de Salisbury (1115/20-1180) para el mismo tipo social: gazedores ociosos, como las cornejas (*cornex*), y retóricos efectistas adeptos de Q. Cornificius, posible autor real de la *Rethorica ad Herennius*, que llegó a ser atribuida a Cicerón.

Tanto los abusos retórico dialécticos como la violenta reacción de los antidialecticos exagerados, superan el ámbito de lo anecdótico y circunstancial —como lo superan en Grecia y en Roma—. Denotan una sociedad en busca de su teoría, una sociedad que necesita teorizar para desplegar su modo de vida, ubicar sus problemas, reducir —como mínimo— las contradictorias visiones del mundo de sus miembros, las conscientes y las que se manifiestan en una heteropraxis que no es todavía heterodoxia.

De nuevo existen tribunales, leyes consuetudinarias o escritas que afectan a gran número de individuos, multitudes divididas por contrapuestos intereses parciales bajo un común vínculo económico generado por el creciente comercio y la circulación dineraria. La retórica y la lógica vuelven a ser técnicas útiles, como mínimo en el campo jurídico. También, menos palpablemente, en el teológico, en la determinación del por qué, cuándo y cómo es aplicable y válida una costumbre, un texto tradicional. La «querella de las investiduras» que en el siglo XI opone al Papa y al Emperador, señala hasta qué punto está ya juridizada la vida social, la de la sociedad civil y la de la sociedad eclesiástica. Ambas despiertan al unísono del sueño atomizado y ajurídico del agrarismo feudal. Ambas a la vez distinguen entre persona y función, entre persona y sus vinculaciones a tal o tal sociedad, entre naturaleza y sociedad, entre teoría y realidad.

Al empuje de la problemática nacida de estas distinciones, propias de cierta complejidad social, nace el intelectual profesional. *Dialectici* y *anti-dialectici* no son sino su parodia. Los *magistri scholae* son profesionales puros del saber, su función social es enseñar, son apreciados, viven de la enseñanza. Por ello proliferan las imitaciones oportunistas en su entorno.

Naturalmente, en el s. XII, ya no es propiamente alimento para la contemplación religiosa lo que se pide al maestrescuela; se busca un conocimiento terrenal: lógica, derecho y teología; teología para una sociedad que cree regirse por ella, que tiene problemas con ella, y no con Dios. Quizás sea imposible hallar un ateo en el s. XII, pero todos tienen problemas con la teología. Un Anselmo de Canterbury ha de argumentar su fe ante un *insipiens*; Roscelino de Compiege ve condenado el *flatus vocis* a que quedan reducidos los conceptos universales —aquellos que «siendo uno se dicen de muchos», según la aceptada definición aristotélica— en su teoría porque implica un triteísmo; Pedro Abelardo es implacablemente perseguido por Bernardo de Claraval porque su sistematización lógica de la teología desvanece el misterio religioso, y algo parecido se achaca a un Gilberto de la Porrée pese a su realismo; y no menos heterodoxo en temas trinitarios resulta ser un platonizante como Guillermo de Conches y aunque se acepte la ortodoxia de un Anselmo de Canterbury y de un Guillermo de Champeaux no falta un Guanilo o un Pedro Abelardo que frenen su desmesurado realismo gnoseológico.

Son sólo insinuaciones, pinceladas de un terremoto intelectual. Pero son suficientes para advertir que un saber técnico y terrenal se abre campo, y cambia de lugar y de función, en un quehacer intelectual recién nacido a la temporalidad. Un Eriúgena usa elementos formales de manera plenamente voluntaria y reflexiva, pero para elevarse a nivel de subjetividad absoluta y reificada, y alcanzar una lingüistificación de la realidad que resulta simétricamente duplicada en el conocimiento realista humano. Ahora es este absoluto paralelismo del ser y del pensar lo que queda en entredicho bajo el tema de los universales. Y, lógicamente, queda afectada la base de la teoría: cierta modelización trinitaria como base teórica, la subjetividad absoluta reificada, cuyo despliegue lingüistificaba la realidad de los entes y daba con ello base epistemológica al mundo temporal, no teorizado sino por finalización.

Trinidad, relación de los entes individuales entre sí, son los temas problemáticos; lógica es el saber en ascenso. Saber que ya no es estructura hecha consciente de la misma subjetividad absoluta, ni tampoco ciencia de las cosas temporales. Saber, el de la lógica, que sin romper sus ataduras de lógica natural con el mundo de la sensibilidad y el lenguaje ordinario, ni con la «lógica» divina, se torna eficazmente reflexión epistemológica sobre el problema de la relación entre las subjetividades finitas y reales y su entorno real, con presupuestos radicalmente diferentes a

los platónicos y a los aristotélicos: la unidad del cosmos ya no aparece como vivencia primaria y superior a las individualizaciones del mundo sensible ni a la manera conceptual platónica, ni a la substantivista aristotélica, ni a la vitalística de Roma. El individuo pensante, la subjetividad concreta, avanza, firme e irreprimible, hacia el centro de la especulación por el gran camino de la problemática lógica.

Un Juan de Salisbury, saltando por encima de los siglos de cristianismo agustiniano y de cristianismo feudal, enlazará repetida y explícitamente con el academicismo de Cicerón. Ni tan sólo se plantea la reveladora cuestión de si será o no «sana» una mente que, en los universales, separa lo que en las realidades individuales es una unidad, como Pedro Abelardo. Su discípulo Juan de Salisbury, bajo la terminología de «virtud», de teoría que conduce a una vida «virtuosa», está desarrollando una epistemología de la utilidad y aplicabilidad de las teorías como garantía de «verdad», porque «en Artes, como que versan sobre palabras, es fácil quedar en ellas». Y, si Pedro Abelardo escribe especialmente comentarios lógicos, aplicaciones de la lógica a la sistemática teológica, y una ética que inaugura la reflexión subjetivista en este campo, Juan de Salisbury dejará un *Metalogicon* y un *Policraticus*. El *Metalogicon* quiere superar el marco logicista de los *cornificiani*, pero también es epistemología meta-lógica; el *Policraticus* ya no es exactamente un «espejo de príncipes» a lo Hincmarus de Reims o a lo Jonás de Orleans, sino un «espejo y directorio» de la sociedad y sus estamentos complejos.

1.3. Caminos de superación. El s. XIII: París y Oxford

Especulativamente el s. XII es, con mucho, un siglo lógico. También se pretende sistemático, pero en este aspecto de sus apetencias, el s. XII fracasa relativamente. Los éxitos innegables en lógica no son suficientes; la amplitud temática y la profundidad del cambio, excesivos para un siglo. Los intentos son muy circunstanciales. Honorio de Autúm (m. 1151) abrevia el *Periphyseon* eriugeniano bajo el nombre de *Clavis physicae* y, directamente, el irlandés carolingio goza de renovado prestigio en las escuelas en razón de su sistematicidad y unidad especulativa. Los juristas boloneses sistematizan teóricamente el derecho con su retorno al *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano (s. VI, en Constantinopla). En la misma Bolonia, con afectada ignorancia del Derecho civil romano, Graciano sistematiza el eclesiástico, bajo el nombre de *Decretum*. Pedro Abelardo renuncia a un sistema especulativo lógicamente inviable, para intentar una nueva síntesis teológica a partir de las contradictorias fórmulas patrísticas y su lógica «aristotélica»: el *sic et non* plasma su exitoso intento frente a Anselmo de Laón, el anciano representante del comentario teológico meramente contemplativo y tópico, de origen monacal, reli-

gioso. P. Lombardo, discípulo de Abelardo, proporciona el elenco de textos patristicos sistematizados que durante más de dos siglos se comentará en las *scholae* de teología.

Pero, en verdad, estos tres intentos sistemáticos —eriugeniano, jurídico, patristico teológico— no satisfacen las exigencias de la sociedad nueva del s. XII. El s. XIII seguirá enfrascado en el problema de la sistematicidad, la búsqueda de una teoría unitaria y coherente de la nueva realidad que se vive.

El s. XIII es el siglo aristotélico pero ¿de qué Aristóteles? Al hombre de los siglos XII y XIII le falta aquello que constituye el meollo dinámico de cualquier griego antiguo: la omnipresente y dominante vivencia de viva, vital unidad del cosmos. Una vivencia que late en el sistema del Eriúgena, pensador de una formación social basada en las comunidades feudales. Pero esta vivencia —típica de formaciones tribales, de polis, o de feudos— ya ha desaparecido a comienzos del s. XII. Es el fundamento de la prueba anselmiana de la existencia de Dios; pero el argumento ontológico es un penoso intento de recuperación del vivo sentimiento de la presencia del *arche* cósmico por caminos de conceptualización lógica. El mero hecho de formular el argumento es una confesión de su inanidad. La vivencia de la unidad vital del cosmos es el fundamento de las teorías realistas que defienden los enemigos de Pedro Abelardo: son teorías en franca regresión frente a la lógica.

Pero no frente a la lógica aristotélica, sino frente a una lectura novedosa del Filósofo, que ya no pertenecía a una formación de *polis* pero tampoco a una formación de mercado mucho más evolucionado e incidente que en cualquier momento «imperial» de Grecia o de Roma, como el del s. XIII.

La lectura medieval de Aristóteles queda bañada en una subjetividad desconocida en el mundo clásico griego, intuida en la Academia Nueva y en la Estoa romana. Una subjetividad que urge un nivel de consciente formalidad superior al originario de las fórmulas del Estagirita. Las reglas lógicas no son un hecho bio-cósmico sino un hecho mental y lingüístico, algo que está en un intelecto que se enfrenta al acervo de individuos que constituye el mundo, al que se concibe como uno «por un admirable modo de proceder de la mente» (Pedro Abelardo) y no en virtud de inevitable constatación objetiva que, en todo caso, por un «admirable modo de proceder» alcanzaba a mostrarse como múltiple (Eriúgena).

La diferencia radical de implícitos epistemológicos entre la lógica aristotélica y la de los siglos XII y XIII determinan el fracaso de Aristóteles como mentor del conocimiento sistemático del mundo, que se busca en la Baja Edad Media: el concepto aristotélico de ciencia cataliza sus aspiraciones pero decepciona sus esperanzas.

Así el s. XIII se convierte, a la vez, en el siglo de la expansión de una genera-

lizada devoción aristotélica y de su caída inevitable. Unos pocos momentos históricos son muy reveladores de este trasfondo de decepción poco estudiado.

En 1210 el Concilio de París condena a los discípulos de Amaury de Bene como fautores de paganismo en el medio universitario. Junto al difunto maestro, Amaury, la sentencia cita a Juan Escoto Eriúgena y a Aristóteles, en extraña mezcolanza. Escoto aparece como panteísta; Aristóteles como peligroso para la fe cristiana en un Dios trascendente, los amauricianos como entregados a orgiásticos placeres en nombre de la omnipresencia divina. Los amauricianos leen Aristóteles —si lo leían realmente, y no resultó ser la condena una sorprendente síntesis de tendencias pergeñada por los inquisidores— en perspectiva erigeniana. Una perspectiva que suena, en el s. XIII, como panteísta, como confusión entre Dios y creaturas, cuando explícitamente el irlandés carolingio distinguía claramente entre Dios y sus conceptos. Como fondo, una cuestión moral: la visión del mundo erigeniano-aristotélica en una sociedad de abundancia mercantil desencadena orgías impensables en las comunidades feudales. Extraña mezcolanza derivada del desacuerdo entre pensamiento y realidad a comienzos del s. XIII. El resultado: la condenación, como presunto peligro, de un Aristóteles físico todavía mal conocido. Y, como consecuencia a largo plazo, el final del liderazgo intelectual de París en favor de Oxford.

La condenación «provisional» de Aristóteles se repitió periódicamente en París. Quizás no fueran actos jurídicos muy eficaces. Pero generaron una especialización teológica de París. Y cuando, en 1254, los estatutos de la facultad de Artes dan entrada al Aristóteles físico en el plan de enseñanza, ya es tarde: faltan los parámetros intelectuales que tienen asimilados otros centros, falta la tradición institucional secularizada de Oxford, por ejemplo.

Oxford siguió un curso natural de evolución, sin actos jurídicos extrínsecos. Oxford conoce directamente Aristóteles en griego e inicia un ensayo de comprensión del problema del conocimiento y el mundo físico a través de la luz (Roberto Grosseteste). Oxford proclama claramente la importancia del conocimiento de las lenguas (hebreo, griego); la preeminencia del par razón-experiencia frente a autoridad; y, entre razonamiento y experiencia, la apelación a ésta como canon de verdad para una teoría; la necesidad de la matemática para el conocimiento del mundo sensible cotidiano (Roger Bacon). Oxford toma decididamente el camino de las matemáticas con Th. Bradwardine (m. 1349) y sus Mertonianos. Interés por el mundo humano, positivismo del conocimiento en forma de experimentación, física de la luz como base de la relación entre conocimiento y realidad, matemáticas: es la opción inglesa frente a predominio de la teología, deductivismo teórico, autoridad y metafísica de la luz divina.

Pero a partir de 1250 París, sin situarse en la línea más directa entre el pen-

samiento feudal y el que está destinado a sucederle, por la vía indirecta de la sistematización científica de la teología, acusa plenamente el impacto de la nueva problemática. En efecto, averroísmo, agustinismo, tomismo no son sino otros tantos intentos de caracterizar la noción de conocimiento científico, su fundamento, su ámbito de validez, las repercusiones de la epistemología científica.

Averroes, Ibn Rush (1126-98), y mejor unas pocas frases suyas no muy claras, como no lo eran tampoco las de Aristóteles que él comenta, dan ocasión dos siglos después a un concepto realista de la ciencia. En el mundo de individuos propio de la visión del s. XIII, tal ciencia sólo es concebible en una teoría del conocimiento que, hipotéticamente, establezca la existencia de un intelecto agente y paciente común a toda la humanidad. Este intelecto explica cómo cada pensante individual humano acuerda su captación de la singularidad mundana con su vecino; y la ciencia, basada deductivamente en unos universales que sólo son productos de la mente, no sólo «se dicen de muchos» sino que constituyen un cuerpo doctrinal en el que se acuerdan muchos. La ciencia tiene así una doble universalidad: abarca todos los casos homogéneos, es aceptada por todos los científicos. Lo novedoso del averroísmo no es la noción de intelecto separado; mucho menos todavía el realismo que implica de los conceptos. A fin de cuentas el *Nous-Alma* neoplatónica, la acción o concurso de Dios al conocimiento humano agustiniano (iluminación), corren por la Europa cristiana tanto como por el mundo islámico desde siglos atrás. La novedad del averroísmo latino radica en plantear el tema del intelecto separado en un plano hipotético-trascendental, se diría hoy —como condición de posibilidad de la ciencia natural, no religiosa, que los sabios del trescientos leen en el substancialismo aristotélico. Lo que Siger de Brabant escribe es un tratado sobre el intelecto y unos comentarios al *De Anima* aristotélico; unos temas eminentemente epistemológicos en su época. Pero sus puntos débiles son dos: uno antropológico, otro científico. El antropológico tiene consecuencias sociales, el científico frustra el intento que daba lugar al averroísmo latino. El primero fue rápidamente detectado por unos intelectuales todavía picados de realismo y en una sociedad que en sus estructuras aún estaba muy próxima al naturalismo feudal, y que recién descubría y saboreaba los valores de la individualidad personal. Los mismos averroístas habían dado pie a la rápida percepción del defecto antropológico de su teoría al reivindicar el secularismo de su razón científica frente a la verdad teológica: la célebre y falsa «teoría de la doble verdad» que nadie sostuvo porque ambas verdades, la racional y la religiosa, no estaban en un mismo plano, ni era el mismo el nivel de certeza de cada uno. Los averroístas latinos de la facultad de Artes de París no eran menos cristianos, e incluso agustinianos, que sus oponentes.

Los oponentes de Siger de Brabant adoptan dos claves diferentes. La cienti-

fista puede cifrarse en Tomás de Aquino; la religioso-humanista en los «agustinianos» de la década de los 60 del s. XIII, que poco tienen que ver con el espíritu del Obispo de Hipona del s. V. Es necesario, además, distinguir entre los intelectuales agustinianos y los teólogos agustinianos tradicionalistas, adocenados y autores del desgraciado documento condenatorio del 1270 y del 1277.

Frente a la hipótesis epistemológica del averroísmo acerca del hecho innegable de que existen conocimientos científicos, un Tomás de Aquino propone una metafísica del conocimiento humano. Intelecto agente y paciente radican en el individuo que conoce; el punto de partida es la intuición sensible; la operación de los intelectos sobre el *phantasma* de la sensibilidad constituye la «abstracción», separación de las notas sensibles e individuales de las substancias para aislar la forma; esta forma constituye el universal en la mente. Tal teoría da razón de las dos formas de universalidad de la ciencia, como la averroísta. Mejor que la averroísta da razón de que sea el individuo y no la «colectividad científica» quien construye la ciencia. Pero el averroísmo mitigado tomista ofrece a sus oponentes el mismo flanco débil que el averroísmo radical: no salva el sujeto del problema de la ciencia, el hombre que piensa.

Averroísmo y tomismo ignoraron el fundamental invento de la Baja Edad Media: la vivencia del hombre como superior a la naturaleza, al medio material que le rodea. No era una vivencia históricamente nueva; oscuramente era la del «hombre medida de todas las cosas» sofista, la del sabio estoico y su *virtus*, la de Cicerón y los académicos con su «*probabilis vero similis*»; había acompañado cualquier cambio social por complicación y crecimiento, en su momento primero.

Tomás resaltó que era el hombre individuo quien hacía ciencia, y no un intelecto común averroísta, resurrección de viejas fórmulas de formaciones sociales más estables y cohesionadas. La «ciencia» no era la arcaica «sabiduría». Siger acabó dándole la razón. Pero, a su vez, Tomás esclavizaba al hombre frente al entorno. Antropológicamente, el hombre averroísta quedaba privado del verdadero intelecto humano y, por ende, de autonomía y responsabilidad moral verdaderas. Mas el hombre tomista también queda sometido a una realidad social muy pobre, muy elemental, muy material y propia de los animales. En el fondo, a una realidad de horizontes feudales; el único cambio cultural posible queda recluso en los terrenos accidentales, especialmente en el ámbito cuantitativo, quizás. La vivencia del hombre del s. XIII, con sus preocupaciones por una epistemología crítica frente a antiguos saberes, adivinaba una subjetividad mucho más creadora. El s. XIII acabaría sin alcanzar plenamente su meta: superar en su ideal de ciencia una rémora realista que parecería ser la única fuente de verdad y de certeza.

La escuela agustiniana era más adecuada al nuevo sentido de la vida. Veía en los averroístas una deshumanización del hombre; en Tomás una recaída en el pa-

ganismo naturalista que encadenó al hombre a su medio «material». Y el hombre agustiniano, decían, es «espíritu», interlocutor de Dios. En la nueva circunstancia, reformulaban la acusación de Cicerón contra el «lenguaje» de la Estoa: no se puede exaltar al hombre como superior a los animales porque su único y supremo valor es la virtud y, al mismo tiempo, hacer de la naturaleza la norma de la virtud.

Dentro del grupo agustiniano de los años 60 ya figuran las grandes personalidades de la especulación franciscana. Alejandro de Hales fue su iniciador. Conocía a Aristóteles, se preocupaba de las cuestiones candentes en la universidad, como todos los *magistri* de los años 1231 a 1238. Pero son los años de lenta asimilación de un Aristóteles prohibido; cuando éste entra con pleno derecho en París (1254), la escuela franciscana tiene ya fisonomía propia: ni considera necesario condenar al Filósofo, ni sacrifica en sus aras. Ya con Juan Fidanza, conocido como Buenaventura de Bagnoregio, *magister regens* en París de 1253 a 1257, el «juicio» y no la «abstracción» es la clave de la teoría del conocimiento franciscana. Y el «juicio» —el acto de adhesión o rechazo por parte del intelecto de una proposición que relaciona dos términos— exige directo conocimiento de la realidad sensible, de individuos concretos, por parte del mismo intelecto que los vincula y juzga de tal vinculación. El rasgo peculiar del hombre radica en la capacidad de «juzgar», no en el conocimiento de unos universales-forma, que son unas «ideas» griegas separadoras del alma y el mundo real, concreto, cuando este aparece sólo como pluralidad de individuos. El alma, por ser superior, puede hacer lo mismo que los sentidos y aún más; usa de los sentidos como una puerta por la que entra en contacto con el mundo de los individuos y les «conoce» inmediatamente.

El meollo de la epistemología agustiniano-franciscana ya está formulado en Buenaventura. Con mucha ganga todavía: la iluminación en primer lugar, también ejemplarismo de las ideas divinas, hilomorfismo universal, pluralidad de formas, etc. Eficazmente, sus sucesores progresarán en una línea de superación tanto del «platonismo» como del «aristotelismo», para dar lugar a la más brillante síntesis del esfuerzo de dos siglos, con Guillermo de Ockham, a finales del primer cuarto del s. XIV. De momento, impensadamente, el antiguo *magister* de París, ex-general de su Orden, y entonces cardenal Buenaventura, desencadenó el lamentable episodio de Et. Tempier y su decreto de 1277. Era la reacción visceral de ciertas figuras menores ante una aparente pérdida de valores cristianos; la reacción de quienes oponían «sabiduría» cristiana a «ciencias», sin percibir la heterogeneidad de los conceptos. En realidad, tanto los averroístas —con su distinción de verdades, que dio pie a la acusación de la «doble verdad»— como Tomás —con sus niveles de abstracción— veían la diferencia, aunque no atinaran a expresarla sin equívocos. En Oxford, el arzobispo de Canterbury y antiguo dominico, Robert Kilwardby condena, por claras razones teológicas, las tesis de Tomás de

Aquino sobre la unidad de forma en el hombre. El decreto, mucho más equilibrado y sólo en materia teológica, no perturba la marcha de la universidad inglesa, con otra tradición institucional e intelectual. Pero Tempier arruina París.

Orillando la incoherencia y desmesura del decreto parisino de 1277 —recientemente destacados por F. Van Steenberghen y su discípulo P. Hissette— y los extraños frutos de cientificidad y progreso que a principio de siglo P. Duhem y su escuela le atribuyeron, es cierto que puede extraerse del decreto de 1277 y, todavía más, del de 1270, una consecuencia. Las tesis condenadas en gran parte reflejan una preocupación epistemológica por la ciencia. Y su defecto radica en que las certeras intuiciones sobre el lenguaje científico que formulaban los maestros parisinos o les atribuían sus detractores, no eran reconocidas como tales metalenguajes epistemológicos, sino formuladas en el seno del cuerpo de proposiciones científicas, y denotando presuntamente la realidad a la que apuntaban tales proposiciones. Al s. XIII se le hacía imposible la distinción de lenguaje y metalenguaje epistemológico; no resultó fácil a la humanidad pasar de un mundo familiar, exiguo, luminoso, al mundo complejo de la subjetividad y su pluralidad lingüística. En aquel momento, la fórmula que patentiza la dificultad sería: si nada real y universal corresponde a los términos universales ¿en qué puede fundamentarse el conocimiento científico? ¿cuál es su valor?

La sociedad del s. XIII todavía no ha reflexionado suficientemente sobre su propia realidad, la presencia en su seno de lenguajes opuestos entre sí; unos, por falta de acotación de validez; otros, porque reflejan visiones del mundo que no tienen sincronía de origen aunque la tengan, y ciertamente inevitable, de existencia. En los primeros veinticinco años del s. XIV se dará esta reflexión y se crearán los instrumentos epistemológico formales con potencia suficiente para superar la limitación del s. XIII. Guillermo de Ockham sintetizará todos estos hallazgos. Y, a la vez, superará la limitación esterilizante —fácil de percibir en la perspectiva histórica del averroísmo paduano— que supondrá para el averroísmo la adhesión a un realismo aristotélico biologizante como base para su intento de conocimiento científico del mundo temporal.

2. Ockham, el pensar como un «decir»

2.1. La lingüistificación del pensamiento humano

Como acentúa adecuadamente F. Alessio, en la *Storia della Filosofia* dirigida por M. del Pra, el gran mérito de Guillermo de Ockham radica en proporcionar a la lógica de la Baja Edad Media una filosofía, una reflexión teórica metalógica

que sitúa a la lógica en una impostación totalmente nueva. Un cierto nominalismo de la lógica terminista se convierte en filosofía nominalista, incompatible con unas lecturas de Aristóteles que convierten la lógica en un capítulo de la visión del mundo que, sin solución de continuidad, pasa del hecho físico sensible a la metafísica.

Para Ockham la lógica es la ciencia de nuestras propias operaciones mentales, «actos de la mente que son, por tanto, nuestra propia actividad» (*Expositio Aurea, Proemium*). La ciencia lógica versa sobre términos o proposiciones «*importantibus opera nostra*». Unas frases así, sugieren vehementemente una impostación temática en la subjetividad; pero no se negaría a firmarlas el más realista de los filósofos del s. XIII. A la postre, la reificación eriugeniana de la subjetividad absoluta presupone un paralelismo de funcionamiento entre el pensar divino y el humano, entre las reglas del lenguaje mental humano y las del lenguaje creador de Dios, la realidad infra-divina.

Lo que acota la novedad ockhamista y permite leer su sistema como una filosofía de la subjetividad es, precisamente, la globalidad de su sistema, y no las afirmaciones aisladas. Y la totalidad del sistema de Ockham desvincula absolutamente los hechos lógicos, descritos por la ciencia lógica, de otros cualesquiera hechos reales o posibles: Dios y su acción, mundo temporal, creado, y las ciencias a que dan lugar. Deficiente pero claramente, la lógica es una epistemología y una normativa del pensar y conocer humano. Un conocimiento cuya esencia radica en ser un lenguaje con el que la subjetividad finita se dice a sí misma la realidad que vive. La lógica es la ciencia de las formalidades constitutivas de este lenguaje cognoscitivo del hombre concreto, y de su uso válido en relación con una realidad objetiva sólo cognoscible por una parcialización creadora de la subjetividad humana, siempre autónomamente activa, siempre parcial por su finitud. La lógica unifica los datos conocidos relacionándolos coherentemente. Pero la lógica no da validez al conjunto unificado de los datos, la fuente de validez radica en la realidad y no en el pensamiento aislado y lógicamente consistente. El mundo infinito de lo meramente posible aparece nítidamente vinculado con la subjetividad y el lingüismo.

El punto de partida epistemológico de Guillermo de Ockham es un «hecho» epistemológico-lógico: el individuo humano dispone de tres lenguajes, tres conjuntos de signos lingüísticos. Así como existen unos «términos» vocales y otros escritos, existen también unos términos mentales, que son intenciones o pasiones del alma, que significan algo diferente de la misma intención o pasión, pueden formar parte de una proposición mental y «suponer» por aquello que significan. Cada término, en cada una de las tres especies de términos, significa «primaria y propiamente» el «algo diferente del término» y no el concepto o signo mental.

El punto de partida de la lógica y epistemología ockhamista, es una evidencia o un postulado fundamental para el autor. Nunca intenta justificarlo o argumentar su elección. El núcleo de su afirmación no es nada inaudito: ya Agustín de Hipona popularizó la noción de «*verbum mentis*» que, por otra parte, tampoco era invención absoluta suya. Lo que es nuevo totalmente en Ockham es la función que detenta esta intuición primera o postulado inicial a la luz de todo su sistema. Para Ockham la constatación de que existen tres lenguajes es una proclamación de principios: 1) que el pensamiento humano es y sólo es un lenguaje sobre la realidad; 2) que toda reflexión o conocimiento del mundo parte de la más estricta subjetividad y se mantiene en ella; 3) que «la realidad», inmanente o externa del alma, es y sólo es una «realidad conocida» o «dicha en la mente», con renuncia a toda pretensión de exhaustividad de la realidad en sí misma. En efecto, con toda nitidez, la intención de Ockham en el primer capítulo de su *Logica Maior* no es relacionar las palabras escritas u orales con los conceptos mentales, como era usual, sino todo lo contrario: desvincular, autonomizar el «lenguaje mental que no pertenece a ningún idioma» de su expresión idiomática. Desvinculación entre pensamiento y expresión sensible del mismo que no pretende acercar la acción mental a la «realidad» —como era tradicional en los sistemas cosmovisionales—, sino subrayar fuertemente que el pensamiento también es un lenguaje. El pensamiento-lenguaje tiene con la realidad el mismo tipo de relación que las palabras orales o escritas con su denotado.

Ockham es en ésto fiel a la tendencia agustiniano franciscana: para resumirlo en términos modernos, se da inmediatez de contacto entre la entidad subjetiva pensante y la entidad conocida, la «realidad», sea ésta inmanente o no. Pero la plasmación en «conocimiento» de unos tales contactos inmediatos es fruto de la mediación de un conjunto de signos en los que la entidad cognoscente se dice a sí misma y acepta el contacto inmediato que, voluntaria o involuntariamente ha establecido con lo real. Ockham ya no saldrá nunca de esta acotación y acentuación, fuertemente subjetivista y lingüística del conocimiento humano. Atrás, muy atrás, quedaron los atisbos ciceronianos de subjetividad lógica, los psicologismos agustinianos, las reificaciones de la subjetividad absoluta y la lingüistificación de lo real del Eriúgena. Subjetividad cognoscente concreta y limitada, lenguaje «que no pertenece a ningún idioma», son el campo filosófico de Ockham y en él culmina la tendencia espiritualista franciscana, con su defensa a ultranza de la independencia y creatividad, la autarquía del espíritu.

El peculiar tratamiento que Ockham dará a los temas lógicos, metafísicos, físicos, teológicos y políticos, arranca de una plena coherencia con la acotación germinal de su sistema: pensar es decir mentalmente algo sobre la realidad. Todos los términos clásicos y tradicionales, de los que en modo alguno querrá prescindir,

adquirirán una semántica nueva. Ockham será un feroz antiaristotélico con lenguaje aristotélico; no su voluntad consciente, sino su visión del mundo, formulada con coherencia de lógico consumado y lúcido, le apartará del aristotelismo. De lo que Ockham no tiene ni la más mínima consciencia es de la absoluta oposición entre su visión del mundo y la del Estagirita. La falta de perspectiva histórica le impide formular aquel contraste metalingüístico que trastrueca por entero la semántica aristotélica. Y su fuerte y meticulosa pasión por la exactitud en la hermenéutica del Filósofo, en vez de ser fidelidad crítica al verdadero y preciso pensamiento del autor, se torna inconsciente y profunda traición. Con idéntico lenguaje material se pasa del substantivismo objetivo aristotélico al subjetivismo de la construcción de modelos lingüísticos hipotéticos sobre la realidad.

2.2. *Signos y universalidad del signo*

La entidad consciente subjetiva se dice a sí misma el contacto inmediato que ha establecido con la realidad, sea mental, sea extramental. Este es el esquema de la parte inicial y fundamento de la epistemología de Ockham. Pero no es su formulación, sino nuestra lectura.

Ockham avanza por vías de constatación. Tenemos un lenguaje mental que no pertenece a ningún idioma. Como todo lenguaje, el mental se compone de proposiciones o enunciados, y éstos, a su vez, de términos. Los términos son la partícula mínima de cualquier lenguaje, incluido el mental. De hecho, los términos son de tipo muy diferentes: unívocos o equívocos, categoremáticos o sincategoremáticos, singulares y universales. Una cosa tienen en común todos los términos de cualquier lenguaje: son signos.

Sin duda, al caracterizar el término como signo, Ockham raya en la vulgaridad y la perogrullada; es su definición de *signum* lo que le aleja de todo agustinismo anterior, de todo fisicismo o metafisicismo gnoseológico a lo averroísta o tomista, incluso del difuso nominalismo meramente lógico. La definición de signo en Ockham es absolutamente lingüística: «Aquello que lleva al conocimiento de algo y está destinado a colocarse en lugar de este algo o a ser añadido a otro [signo] en la proposición» (*Summa Logica* I, 1). En la tradicional definición de Agustín de Hipona, el signo tendía a ser sensible y a implicar un doble conocimiento: signo es «aquello que una vez conocido lleva al conocimiento de otra cosa diferente». Ockham parte del postulado franciscano de una mente o alma que inmediatamente entra en contacto con la realidad a través de los sentidos. Después de una laboriosa evolución concluye Ockham por identificar el signo como el mismísimo acto de situarse el alma cabe el objeto. Signo-término es el uso lingüístico que el alma hace de su acto inmediato de contactar con la realidad, sea

en el preciso momento de producirse tal acto estricto, sea cuando ya el acto de conocimiento se ha tornado facilidad habitual de reactualizar un acto pasado.

Este concepto de signo-término tiene tres consecuencias: a) la «naturalidad» del signo mental; b) la base intuitiva y evidencial de todo concepto; c) la homogeneidad de todos los términos-signos en la mente y la univocidad de cada término con relación a sus denotados.

Si el signo-término no es otra cosa que el mismo acto de conocer por parte del alma —o mente o subjetividad cognoscente, se diría hoy— la vinculación entre el signo y la cosa conocida está determinada por la misma naturaleza del alma, que toca directamente la cosa. Por el contrario, si se trata de signos lingüísticos sensibles —vocales o escritos— el sonido o los trazos escritos son arbitrarios, como demuestra la multitud de idiomas existentes. Se trata de una doble naturalidad del signo mental: la que se opone a «convencional» o «arbitrario» y la que se opone a «contranatural». La primera se apoya en la segunda, en el determinismo de las «naturalezas». Pero, a su vez, la segunda queda postulada en un *de facto*: el hombre conoce, y conoce la realidad ya que su conocer en ciertos casos es aplicable a ella. Ockham no traza una senda metafísica del conocer: constata el hecho, afirma la teoría más económica conceptual y ontológicamente del hecho: la existencia de un conocimiento que postula un vínculo determinístico, «natural», entre signo y cosa, siempre entendiendo «natural» en la semántica ockhamista de fáctico e hipotéticamente universalizado. La naturalidad del signo es garantía del realismo como aplicabilidad real del signo.

De la inmediatez del contacto entre el alma y la cosa conocida fluye la exigencia de intuición y evidencia fundante que presenten aquellos signos-término ockhamísticos que deban denotar algo real, en o fuera del alma. Más nuevamente, las palabras nos resultan equívocas dado que cualquier filósofo del s. XIV, y aún del XIII, exigiría lo mismo. Lo característico de Ockham radica en pedir que, además de fundarse en una intuición evidente, los signos o términos mentales sólo «denotan» el algo conocido y constituyen el «primer conocimiento» de la cosa. Aquí se remansa toda la intención de Ockham al modificar la noción de signo agustiniana, y toda su agudeza al rechazar un amplio sentido de «*verbum mentis*» que le ofrecía el mismo autor.

En efecto, en el *verbum mentis* agustiniano la lingüistificación del pensamiento es más cuestión de nombre que de contenido. Late en el *verbum mentis* toda la concepción griega de idea-forma sólo acentuadamente psicologizada. Del lenguaje mental, Agustín no advierte en modo alguno lo arbitrario y tenue de la vinculación de los elementos entre sí, y con la realidad extralingüística. El Eriugena, con su negatividad profunda y generadora de categorías en la pérdida de intensidad ontológica ya parece advertir mucho mejor que la subjetividad cons-

truye desde sí, en sí y para sí, el sistema de signos y la sintaxis que determinan un lenguaje. Pero el carolingio formulará como consecuencia la lingüistificación *sui generis* de la realidad creada. Ockham, precedido por los pensadores del s. XII y la escuela agustiniana-franciscana, no sólo caracteriza lo formal, la lógica, como algo perteneciente a la subjetividad humana, sino que percibe la creadora libertad con que la subjetividad construye sus lenguajes sensibles y, no menos, el mental.

El alma, la subjetividad, selecciona el aspecto de la realidad que desea conocer y bajo esta determinación entra en inmediato contacto con ella. En el alma se establece entonces un pseudo-enunciado: «ésto es tal». Para Ockham, el pseudo-enunciado no es un acto psicológico reflejo: el «*reflexive*» de estos pseudo actos mentales es explícitamente rechazado por el franciscano inglés. El enunciado «*hoc est x*» describe un proceso trascendental de la constitución del concepto, y tiene carácter lógico, un nivel de discurso frecuente en el Ockham epistemólogo. El sujeto del enunciado (*hoc*) es meramente una denotación del algo presente a la mente; el predicado (*x*) es el propio concepto-acto, ya usado como signo lingüístico de la cosa denotada por el «ésto». La mente —la subjetividad o alma— debe dar su beneplácito al acto-signo a través de la adhesión al pseudo-enunciado: se trata del «juicio» gnoseológico franciscano, que subraya la total libertad del alma frente al mundo material, ya que conocer no es «ser-informado» —en sentido fuerte metafísico— sino admitir la «verdad» del contacto con la cosa que ha de ser conocida. Naturalmente, en Ockham esta «verdad» no será «*adequatio intellectus et rei*» sino mera aceptación de un acto del alma concorde con su propia naturaleza, la comprobación inmanente de un funcionamiento correcto de sí misma por parte del alma en el curso del proceso cognoscitivo. La verificación inmanente proporciona la nota de «evidencia» del pseudo-juicio y, con ella, adviene la adhesión —la asignación del valor de «verdad» al pseudo juicio— y la constitución del concepto-signo-predicado. La insatisfacción del alma ante el proceso —v. gr. por la lejanía o la falta de iluminación del objeto a conocer, o la alteración por la fiebre o la bebida de su propio poder cognoscitivo, o la incoherencia del nuevo dato frente a otras nociones aceptadas— determinarían la falta de «evidencia» y la consiguiente suspensión del juicio o positiva asignación del valor de «falsedad». Una y otra acción significarían la inexistencia del concepto o signo de la cosa conocida en el aspecto en que se desea conocer. Los signos-términos sólo son susceptibles del valor de «verdad».

«Inmediatez», por tanto, intuición; «evidencia», por tanto, adhesión; «verdad» como característica del signo-término, definen la constitución del mismo. «Esto es x» explicita la mera denotación del signo-término, en un proceso de conceptualización primera de algo desconocido, un algo que para Ockham siempre es un singular, mental o extra-mental: un pensamiento o acto inmanente a la mente.

un animal, cosa, persona extramental. La estructura de estas notas del término mental orillan por completo las hipótesis epistemológicas de la iluminación agustiniana o de la abstracción averroísta-tomista y sus correlatos físicos o metafísicos de la unicidad y unidad del ente cósmico eterno y el hilemorfismo metafísico. Frente a una subjetividad cognoscente, a nivel de los signos-términos, no se dan sino una pluralidad de instantáneas, singulares y parciales, de la realidad, destinadas a vincularse entre sí como elementos de un lenguaje interior.

Fácilmente se puede percibir que todos los signos-término sólo tienen una garantía como verdadera noticia del más allá de la negación absoluta de categorías que constituye a la subjetividad cognoscente: los signos-término no hacen otra cosa que exteriorizar la auto-negatividad esencial hacia lo conocido. Nada tienen en sí mismos que diferencie un acto de conocer de otro, sino lo «otro» conocido, que no es la mera negatividad subjetiva cognoscente. Ockham explica ésto muy claramente en su diferenciación del signo-término respecto a la *imago* y el *vestigium*, incluso al rechazar su propia teoría primera del concepto como un *fictum* (*In I Sententiarum*, D. II, q. 8). El concepto no es una imagen de lo real en la mente y producido por ella: la realidad no halla su doble espiritualizado en el alma. Una imagen permitiría re-conocer lo ya conocido, pero no conocer por vez primera, como una escultura re-presenta a la persona conocida, pero no es signo de la persona desconocida; en este caso se conoce la escultura, no lo que ella re-presenta. Igualmente una huella, un *vestigium*, permite re-conocer a su causa si su causa es previamente conocida; si el concepto fuera una huella causada por la realidad debería postularse un conocimiento primero para re-conocer la huella. Y del mismo modo, si el concepto fuera un *fictum*, una ficción o retrato robot que la mente produce en sí de la cosa conocida, por muy lógicos que se supusieran los elementos de tal *fictum* no dejaría de ser una *similitudo*, una producción semejante, una especie de imagen cuya producción y re-conocimiento postularía el previo conocimiento de la cosa.

En la teoría definitiva de Ockham sobre los signos se orilla todo aquello que implique semejanza del átomo de conocimiento que es el signo-término y su denotado. El signo es estrictamente el «acto» del «alma cognoscente» ya que Ockham no da entidad a las «facultades del alma», ni puede dársela en la epistemología de su sistema. Y los «actos» cognoscitivos del alma son todos ellos ontológicamente homogéneos. Lo que determina su diferenciación está fuera de ellos, en su denotado: ser signos «de tal, ... tal y tal cosas». Y esto no afecta a su entidad de *qualitates animae*.

Ockham consigue, pues, reducir los átomos cognoscitivos primeros del alma a una serie de elementos perfectamente transparentes en su función de denotar, perfectamente combinables entre sí según una sintaxis inmanente al alma y estu-

diada por la lógica. Ockham transforma el pensar de la subjetividad cognoscente concreta en algo muy parecido a los cálculos y las fórmulas que escribe el lógico matemático sobre el papel: los signos son las letras a, b, c, d, del lógico; el papel es la mente, el mismo lógico, la subjetividad individual. Afinando más, el instrumental lingüístico de la subjetividad es tan perfecto que ni tan sólo interfiere entre la subjetividad y la realidad; es una *kénosi* que precisamente explica la falta de consciencia lingüística que aquejó a la humanidad hasta finales de la Edad Media. Ockham, con su «ésto es x» constitutivo del signo llega a intuir como nadie hasta entonces la importancia de distinguir entre el functor predicativo y su argumento, pese a que para él, el argumento es siempre un elemento individual del universo real del lenguaje, una a, b, c, en vez de las variables x, y, z, según la usual convención lógica de hoy. Y, aún más, para Ockham el concepto o signo-término mental siempre es unívoco. La analogía no tiene ningún sentido en el signo meramente denotativo que o bien denota su referente o bien no es signo, ya que convierte el lenguaje en un inextricable galimatías. Son los singulares conocidos quienes pueden ser análogos entre sí, nunca los signos-términos que los denotan sin incluir ninguna nota descriptiva, esencial o no.

Y, en justa visión lógica, los signos-término sólo serán susceptibles de una cuantificación lógica que los constituirá en universales, sin la más mínima modificación de su relación con la cosa o de su simplicidad de signo denotativo. El signo-término nace vinculado a un primer contacto entre el alma y la realidad singular conocida por el alma. Un signo es siempre signo de un individuo y conocimiento extrínseco del individuo por parte de una subjetividad que ni se transforma en el individuo conocido (*informatio* tomista) ni se transforma en ella misma (convencionalismo total). ¿Cómo puede ser un «universal»? ¿Algo que «siendo uno se dice de muchos», según la definición aristotélica? Simplemente: al «decirse» de muchos; se trata de un mero hecho lógico para Ockham, que no necesitaría de mayor comentario si no vinieran a interferirse complejas y misteriosas teorías. Una vez obtenido el signo-término con el conocimiento de un individuo, el segundo individuo con el que entra en contacto el alma no puede suscitar más que una reviviscencia del primer acto-signo o, si se prefiere, un segundo acto idéntico al primero, de tal modo que el alma no puede tener otra evidencia que la del reconocer un acto sólo numéricamente distinto del primer conocimiento. El concepto universal es tal, simplemente porque «se dice» de muchos, no porque reproduzca la «forma» que constituye la entraña más real de lo real. Lo denotado por un signo-término aislado es tan pobre, tan atómico, que ni tan sólo tiene posibilidad de una distinción de razón entre su aparecer ante la coincidencia subjetiva y su entraña presunta, la forma. Para Ockham en realidad, con un sólo signo-término, por intuitivo, evidente, denotativo y unívoco que se le considere, ni tan

sólo se da conocimiento en el sentido estricto de la palabra: es ni más ni menos que una intuición mientras la realidad conocida está ante el alma, pero ya su fácil repetición no es contacto real con la cosa conocida sino actualización sólo inmanente y conscientemente reiterativa del acto anterior e intuitivo, un acto «abstracto» de su raíz real a la que sólo denota «como si» se hallase presente. Para Ockham un concepto «abstracto» ya no permite juicios de tipo existencial: «A todavía vive», «B existe», cuando ya no están presentes.

2.3. Significación, suposición y signos complejos

El signo simple, como Ockham suele llamar al signo-término, no es todavía conocimiento en el sentido estricto de la palabra. Aislado un término o signo simple sólo tiene «significación»; hoy denominaríamos denotación (en el sentido fregeano de *Bedeutung*) a esta capacidad funcional del signo simple.

El signo simple está por naturaleza destinado a constituir unidades lingüísticas más complejas por vinculación con otros signos-términos. La mínima unidad compleja es la proposición o enunciado —una «oración que es susceptible de verdad o falsedad», en definición usual aristotélica— con la estructura sujeto-predicado. En el enunciado, el signo simple hace las veces u ocupa el lugar de la cosa real o singular no lingüístico: se caracteriza fundamentalmente por «*supponere*», ponerse en vez de o bajo la cosa que «significa» o denota.

Pero esta función de suplencia de la cosa en el medio lingüístico de la subjetividad es muy amplia. La enunciación puede tomar el signo simple que actúa como sujeto gramatical, y el signo simple que actúa como predicado, en lugar de la realidad denotada por cada uno de ellos. En este caso, uno y otro signo simple estarán en la enunciación en «*suppositio personalis*», según la nomenclatura arbitraria —como advierte Ockham— de las escuelas. O el signo puede estar en la proposición por sí mismo y no significativamente, en su materialidad de signo simple: tendrá una «*suppositio materialis*». O puede figurar en la proposición «*pro intentione animae sed non tenetur significative*» (*Summa logica*, I, 64): tendrá «*suppositio simplex*» si está en nombre de su significación pero no significando algo, en el sentido ockhamista de estos términos.

Pero, además, Ockham tiene en consideración y acepta plenamente unas suposiciones impropias de los signos simples en la proposición. Como tales recoge todas las figuras retóricas y metafóricas; son válidas y lícitas con tal que claramente conste la intención de quien las usa, de modo que no se perturbe la univocidad de los signos.

Al unirse un signo en función gramatical de sujeto con otro en función de verbo o de cópula y predicado, se da ya estricto conocimiento, una verdadera mo-

lécula lingüística en la que el alma —la subjetividad— relaciona dos conocimientos simples. Pero esta relación no está implicada en unos signos simples atómicos y meramente denotativos. Siempre la subjetividad puede relacionar dos signos simples cualesquiera. Pero esta vinculación que relaciona dos signos simples, si ha de denotar una situación real y no permanecer en el ámbito de lo gramaticalmente correcto y de lo meramente tautológico, no quedará constituido como signo complejo sin un «juicio» de verdad o falsedad (o sin sentido) apoyado en la evidencia. Una evidencia algo más compleja que la necesaria para el signo simple. La proposición admite lógicamente los dos valores lógicos; tan signo complejo es saber la falsedad de una proposición como afirmar su veracidad. Y el recto funcionamiento del alma exige la verificación de la *suppositio* exacta que detenta el término, cada término, en el enunciado con la realidad denotada por la vinculación de los términos. Ockham analiza este hecho epistemológico para cada una de las formas de proposición fácticamente existentes; en realidad, tal análisis constituye la definición lógica de las proposiciones a través del juego de los términos axiológicos formales de verdad/falsedad con las suposiciones de los términos de la proposición analizada y la realidad nueva conocida. Así una proposición enunciativa simple de *inesse* y de presente («este ladrillo pesa») es definida como aquella proposición a la que es necesario asignar el valor de verdad si y sólo si tanto «ladrillo» como «pesado» están en suposición personal del singular ladrillo que está en manos del sujeto cognoscente. En suposición personal tanto el signo «ladrillo» como el signo «pesado» figuran en la proposición en lugar del mismo singular objeto. La evidencia de la proposición versa sobre la correcta marcha del proceso estimativo de la subjetividad que, en una afirmativa de *inesse* y de presente postula la identidad entre «este ladrillo» y «este pesado». El signo complejo, en este caso, significa o denota precisamente esta identidad; éste es el nuevo conocimiento que comporta, inconfundible con el conocimiento simple de los términos y, a la vez conocimiento «subjetivo» en tanto que ninguna nota esencial (no hay notas esenciales en el concepto-signo denotativo de Ockham) obliga o autoriza a vincular uno y otro término entre sí, salvo la iniciativa del sujeto cognoscente; nada garantiza esta vinculación salvo la inmanente certeza de la subjetividad de haber procedido correctamente en la consecución del inmediato, intuitivo, contacto con una realidad precedente contactada como «ladrillo» o como «pesado» separadamente y ahora en su conjunción.

Pero esta evidencia de juicio versa únicamente sobre una proposición particular. Todavía no constituye un nivel de conocimiento capaz de satisfacer las exigencias de la «ciencia» tal como la concebía y tenía el s. XIV. Como mínimo son necesarios los conocimientos expresados en una proposición universal. Para Ockham, el paso de una o unas proposiciones particulares a una universal, es tan for-

mal y subjetivo como era de esperar de sus principios: se trata de una mera cuantificación lógica. Pero el tema de la universalidad de la proposición —mucho más que el de la universalidad del signo-término— se vincula con el problema de la necesidad de tal signo-complejo. La intuición —sensible o intelectual— de la realidad sólo puede proporcionar signos simples o complejos particulares y contingentes; la universalización y la necesidad son fruto inmanente de la subjetividad en mayor grado, si cabe, que los niveles cognoscitivos anteriores.

En *Summa Logica* III/2 cap. 10, Ockham establece el proceso lógico de cuantificación universal. Presupuesta la evidencia, que garantiza la buena percepción de un individuo de una especie en una proposición singular, y el principio meramente negativo y lógico «no hay motivo para atribuir a un individuo determinado predicado y negárselo a los restantes de la especie», puede afirmarse la proposición universal. El principio «non est maior ratio...» evidentemente no se fundamenta en una inducción clásica, es meramente subjetivo, basado en el recto funcionamiento y positiva autovaloración de la subjetividad.

Por otra parte, en *Summa Logica* III/2, cap. 5, Ockham considera que sólo las proposiciones negativas y modales o condicionales afirmativas son realmente «necesarias». Se trata a todas luces de una necesidad meramente lógica; Ockham no abandona el ámbito de subjetividad que determina su punto de partida lingüístico mental. En consecuencia, sólo en la forma de negativa, modal o condicional, podrá hallarse la característica de las proposiciones que postula el concepto «aristotélico» de «ciencia», la necesidad. Pero la «ciencia» aristotélica se basa en definiciones y silogismos. Ockham no tiene reparo en reconocer que, efectivamente toda definición —nominal, real, esencial o accidental, descriptiva— es una proposición hipotética condicional: «Si x, entonces...» (*Summa Logica* I, cap. 26) y, las universales afirmativas de un silogismo no «son equivalentes a condicionales» —como alguien insinuaba en su época— sino que «tal como figuran en un silogismo» tienen el rasgo de necesidad lógica de una condicional: es la «forma y figura» del silogismo lo que las convierte en condicionales.

Con estas últimas precisiones se entra en el tercer nivel del conocimiento lingüístico de Guillermo de Ockham: el del silogismo, nivel que él denomina de «*scientia stricta*» por respeto a la tradición aristotélica de la que cree formar parte.

En efecto, el silogismo abre por sí mismo —por su «forma y figura»— un campo de conocimientos nuevos, no asequibles desde la mera y necesaria intuición de la realidad. En esta condición precisamente, que las conclusiones de los silogismos ofrezcan un «nuevo conocimiento» no asequible —dentro de la «ciencia» de que se trate— por medios positivos, radica el antiaristotelismo profundo de Ockham en cuanto al concepto de «ciencia». En él el silogismo es un instrumento capaz de alcanzar el campo del conocimiento primero, pero el añadido resulta ín-

fimo en relación al cuerpo de conocimientos que la subjetividad adquiere por contacto directo con la realidad que pretende estudiar. Sorprende el número de páginas que Ockham dedica a esclarecer a partir de qué punto el silogismo tiene poder y es el único vehículo, para la adquisición de conocimiento primero. De hecho, estas páginas del *Tratado sobre el silogismo* (*Summa logica*, III) son una permanente exclusión de áreas del campo de utilización del silogismo verdaderamente demostrativo, que Ockham opone al meramente mostrativo o pedagógico y al dialéctico o propio de la discusión. En efecto, si un signo-término es una captación autosuficiente —término «absoluto»— de lo conocido, jamás la relación entre el sujeto de la conclusión, por hipótesis absoluto, y el predicado también absoluto, puede ser establecida *a priori* por medios formales como son los silogismos. Un concepto, en Ockham, no «reproduce» la realidad, está vacío de notas, es mera denotación: salvo el concepto «connotativo», equivalente a una relación lógica, nada en el concepto permite una deducción basada en su contenido. La iniciativa para vincular los conceptos siempre radica en la subjetividad cognoscente, pero un uso no fantasioso de la vinculación de conceptos exige en todo caso la verificación intuitiva que genera finalmente la evidencia, la seguridad inmanente de la subjetividad sobre la perfecta corrección —lógica o lógica y experimental— del proceso cognoscitivo.

3. Ciencia y política como lenguajes

3.1. Ciencia: conjunto de proposiciones

El silogismo no es la base y la estructura de la «ciencia» en Ockham. Es un tercer nivel de conocimiento, un ámbito importante pero restringido de conocimientos primeros o nuevos, fundamentado en los otros dos niveles previos, el término y la proposición.

¿Qué es, pues, ciencia, lo que todo el mundo entiende normalmente por tal? Verbalmente Ockham hace suya la definición usual. Ciencia, como hábito intelectual, es el conjunto de principios lógicos y empíricos, de enunciados y conclusiones, defensas de la teoría y aplicaciones que normalmente figuran en un tratado, bajo un nombre determinado. (*Expos. super VIII 1. Physicorum. Prologus; Summa Logica* III/2, 20). Definición meramente positiva y descriptiva.

Ockham apostilla: aún para una «ciencia real» —sobre la realidad extramental, en oposición a «ciencia especulativa», como la lógica— ciencia no es conocimiento de la realidad, sino conocimiento de un conjunto de proposiciones sobre la realidad. El matiz de la mediación lingüística entre subjetividad cognoscente y

realidad conocida es fuertemente subrayada por Ockham; exactamente como lo hacía Cicerón al distinguir entre los lenguajes de las escuelas, su consistencia y su libre adopción de uno u otro lenguaje *ad casum*, según su «vero-similitud». Pero Ockham formula su consciencia de mediación lingüística con una lucidez mucho mayor y con un trasfondo epistemológico muchísimo más sofisticado, complejo y técnico, que la inmediatez problemática de la relación entre sensibilidad y concepto de Cicerón. Ockham es heredero de la total negatividad del Eriúgena, de la total lingüistificación que existe en la realidad y la mente según el carolingio. En Ockham se transforman en total independencia creadora de la subjetividad, total lingüismo del pensar subjetivo. Ciencia es un conjunto de proposiciones; ni realidad ni subjetividad, tensión entre ambas mediadas por la formalidad y la denotación, immanentes a la subjetividad concreta.

Y pese a la creatividad y al lingüismo de la subjetividad, Ockham subraya en el prólogo de su *Exposición*: «nada importa aquí mi consideración o la tuya, en nada afecta a que la cosa sea mutable o inmutable... Es la diversa suposición de los términos lo que motiva que un determinado predicado se predique o niegue de un determinado término». No se trata de una subjetividad psicológica; la subjetividad, en Ockham, es producto de una reflexión desde y para justificar el hecho de la existencia de un conocimiento científico de la realidad, una reflexión epistemológica y lógica que, a la vez, es crítica de posibles extralimitaciones pseudo-científicas, a través de una precisa magnificación, calibrado lógico, de todos los elementos y pasos que intervienen en la constitución del *corpus* científico de proposiciones. Como base, presunción ni formulada ni analizada, en el cuerpo doctrinal de cualquier «ciencia»: la subjetividad halla ante sí única y exclusivamente entes singulares. Es un postulado —y un postulado «subjetivo», no una «metafísica» (P. Vignaux)— que aparece en las primeras páginas epistemológicas de Ockham: la subjetividad parte siempre de la intuición de individuos. Jamás se le ocurre a Ockham plantearse el problema de si, en otros momentos, el «todo», la unidad racionalmente ordenada del cosmos, no pudiera haber constituido la intuición primera y evidente de la humanidad. Para Ockham el «concepto» de «mundo» sólo es el «sujeto primero en razón de totalización entre los que constituyen la «ciencia física»; pero ésto es una concesión —*nisi forte dicatur...*— ya que primero escribió que la física «*nulus habet*» (*Summa Physica*. I, 2). «Mundo», para el inglés y antes de Kant, sólo es un concepto unificador de un área de conocimientos, no «una» realidad física singular.

El conjunto de enunciados, de «*intentiones animae*» que constituyen una ciencia guardan entre sí una relación que no se da entre ellas y las proposiciones que constituyen otra ciencia (*Summa Physica* I, 1 y *Expos. in VIII l. Physicorum. Prol.*). El ejemplo de Ockham es sociológico: como los individuos de un ejército

frente a los de otro ejército, los súbditos de un rey respecto a los de otro rey. Para el franciscano de Oxford es claro que existen varias ciencias, que las ciencias son un conjunto ordenado de conocimientos, y —a juzgar por los ejemplos, en su auténtica semántica política del s. XIV— hasta cierto punto artificial o voluntaria, parcial o totalmente alterable, como las fronteras y las fidelidades.

Es esta relación constitutiva de la unidad de «una» ciencia un tema oscuro en la pura epistemología de G. de Ockham. Sería inútil partir de su teoría epistemológica para calibrar sus «ciencias»: su teología, física o, incluso, política. Mejor es proceder a la inversa: su práctica científica, *a posteriori*, prolonga y aclara los principios epistemológicos de Ockham y da cuenta de cuán seria y clarivamente tomó consciencia del peso de la subjetividad, de los límites de la lingüistificación del pensar subjetivo y del exacto valor cognoscitivo de las ciencias. Todo ello en perfecta coherencia lógica desde el punto inicial del término como signo-denotativo vacío, hasta las concreciones más prácticas de su teoría y acción político-religiosa.

3.2. *Hacia una física mecanicista y matemática:*

Ockham cultivó especialmente entre las «ciencias» la teología y la lógica. En la primera destaca rápidamente su calificación de «casi ciencia» en razón de que sus «*principia*» no son empíricos, de inmediata intuición humana, sino mediatizados inevitablemente por la revelación positiva, aunque a partir de los *principia* la teología deba someterse como cualquier ciencia a las leyes de la epistemología y la lógica. Es una tesis ockhamista que sensibiliza hasta qué punto tiene un concepto de «ciencia» sujeto a la clara percepción tanto de la subjetividad pensante concreta que la elabora como de la secularización que ella comporta del saber científico.

En segundo lugar llama la atención en la teología ockhamista el rasgo de absoluta simplicidad e individualidad o personalidad divina, más allá de toda psicologización agustiniana o metafisicización tomista de la Trinidad. El Dios de Ockham «no es la fuente de inteligencia del mundo, no es el lugar de las ideas» (F. Alessio), no queda mediatizado por sus propios «universales» ni en el crear ni en el conocer su creación: *ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles*, Dios conoce sólo y cada uno de los singulares, sin mediación de un universal, y su conocer es darle ser. Se ha destacado que el Dios de Ockham es un Dios eminentemente omnipotente, de acuerdo con el primer artículo del credo del concilio de Nicea, un Dios que impone un pensamiento teológico acentuadamente fideísta. No se ha señalado que el Dios de Ockham es un Dios-subjetividad infinita: la semilla de la «subjetividad absoluta» —en realidad sólo trascendental— de Juan Escoto Eriu-

gena ha dado su fruto más acabado en Ockham. El franciscano no confunde subjetividad trascendental con subjetividad única ni subjetividad infinita. Y ofrece una figura de Dios a la luz de la subjetividad trascendental humana con plena intelección de los determinativos «concreta» e «infinita». Y la estructura interna de la doctrina de Ockham exige que ésta sea la culminación de su pensamiento, iniciado en la epistemología humana, y no su principio. Ockham no era un teólogo metido a filósofo de la lógica por motivos religiosos, sino un filósofo y científico de la época que aplica su técnica incluso en cuestiones teológicas, como después de 1328 la aplicará a problemas político-religiosos en los que no había intervenido en absoluto durante sus años académicos. Esto es lo que él reconoce hacer y ésto es lo que impone la lógica de su sistema, en contra tantas hermenéuticas teologizantes de su figura, como incluso el mismo Alessio sugiere. En el s. XIV ya se vive una insalvable distinción entre fe personal, ciencia teórica sobre el mundo y realidad cotidiana individual y política; Ockham es hombre de su tiempo que no mezcla perspectivas técnicas con sentimientos vitales. Su mismo lenguaje en temas que podían afectarle sentimentalmente —enemiga contra Juan XXII— es de una moderación y frialdad inusual en el s. XIV.

Frente a sus contemporáneos, la lógica de Ockham sorprende por su extensionismo. Y, algo más profundamente, por su impostación en una epistemología y un lingüismo que contrasta con la resonancia cosmológica o metafísica de sus antecesores y bastantes contemporáneos.

Todo ello fructifica especialmente en la Física. Ockham tiene dos comentarios a los ocho libros físicos de Aristóteles; no comentó nunca los libros físicos menores. No es de extrañar, pues, que la física del oxfordiano sea eminentemente teórica y propedéutica. Se limita a una teoría filosófica del movimiento, sin descender a la elaboración de ningún tratado de mecánica, óptica, fluidos, etc., como ciertamente los había a su alrededor.

Ockham comienza su *Física* con una exclusión de fuerte matiz antiaristotélico. Existe un movimiento instantáneo y uno sucesivo. El cambio substancial es un movimiento instantáneo; se trata de un movimiento en sentido «amplio», que no es objeto de la física. Evidentemente, Aristóteles no hubiera aceptado esta exclusión que cambia radicalmente el concepto de movimiento. Para Ockham, el movimiento instantáneo no es problema físico sino a título de inventario después de una constatación empírica. Quizás Ockham inauguraba la fuerte distinción entre ciencias naturales, descriptivas y taxonómicas, y ciencias positivas matematizadas. Pero Ockham no comentó los *Parva Naturalia* de Aristóteles, en donde se hubiera podido constatar su concepción del tratamiento científico de los cambios substanciales de generación o corrupción.

El punto que afronta Ockham constantemente es el de la cosificación de las

nociones clave de la física: movimiento, tiempo, espacio. Sobre cada una de ellas, la primera advertencia es «*motus non est res*», «*tempus non est res*», «*locus non est res*». Posiblemente nadie, explícita y claramente, defendía estas tesis que Ockham descarta en el s. XIV. Pero sí que quedaban reliquias de una visión del mundo clásica, como el concepto de «lugar natural» aristotélico, en versión más o menos metafísica o cosmológica. Cualquiera de estos enunciados que se valorara como algo más que constatación empírica contingente, era incompatible con la física ockhamística.

Para Ockham las tres nociones fundamentales han de definirse como una relación. Movimiento, concretado en movimiento local, no es sino verificar sucesivamente dos proposiciones contradictorias sobre el lugar de un individuo substancial. Lugar, a su vez, no es otra cosa que la relación entre la superficie de un cuerpo y su continente, en la acepción material de lugar; o la relación entre un objeto y un punto convencionalmente considerado como si («*ac si*») permaneciera inmóvil, cuando en el mundo contingente nada goza necesariamente de tal inmovilidad. Por su parte, tiempo es la medida de la cantidad del movimiento por comparación con otro movimiento considerado «*ac si*» fuera perfectamente regular e infinitamente divisible.

La física de Ockham queda construida como una teoría epistemológica acerca del conocimiento de los cuerpos que se mueven. Y la tesis epistemológica ockhamista postula que la física no es sino la descripción extrínseca del movimiento, gracias a un bien entrelazado sistema de proposiciones relativas, a tres niveles sucesivos de denotación. Si a esta epistemología se antepone la más general sobre el carácter lingüístico de toda ciencia y conocimiento humano, se hace evidente la apertura de la física ockhamista hacia una algebraización de su lenguaje. El último paso no lo dio nunca Ockham porque nunca se dedicó a la ciencia física concreta, ni su sociedad le empujó hacia la técnica que hubiera necesitado de tal ciencia.

En la epistemología global de su sistema, con tan fuerte impronta de la subjetividad y el lingüismo, con tan clara conciencia de formalidad y exactitud en el lenguaje, con tan nítida separación de campos científicos y de la especificidad de cada uno de ellos, la ciencia de Galileo era un *desideratum* implícito. Para explicitarse sólo era precisa la necesidad social de una tal práctica científica: la epistemología de Ockham era el primer paso hacia ella por reflexión crítica, a partir de necesidades lógicas, sobre la física aristotélica existente y la noción, no aristotélica, de ciencia del mundo concreto existente. Ockham no trazaba proféticamente la epistemología de la futura ciencia; reflexionaba sobre el pasado, como todo filósofo. Pero si se hubieran evitado —un futurible casi ridículo— las interferencias humanistas, la ciencia moderna hubiera nacido sin cuestiones ociosas, como el

tema de la *mathesis universalis* cartesiana frente a la matemática galileana, y la de las cualidades primarias y secundarias, e incluso, quizás, de un modelo mecánico del mundo, para pasar directamente a uno lingüístico. Basada en un «*ac si*», que nada tenía del escepticismo alejandrino clásico, la física de Ockham planteaba ya una clara impostación moderna de la ciencia, con toda su limitación pero también exactitud y positividad lingüística.

3.3. La nueva política ockhamística

Así como la vinculación entre Ockham y Kant ha hallado eco en la historiografía filosófica a partir de la Física —un Mosser y un Muray son testigos de ello— la política del franciscano aparece como un mundo aparte. El motivo quizás sea doble: en Ockham la reflexión política se tiñe fuertemente de teología y, además, los aspectos políticos no constituyen propiamente parte integrante de la filosofía, para muchas escuelas filosóficas modernas. Además, a nivel más profundo, la noción de lógica de muchos historiadores, o es demasiado formal o es excesivamente metafísica para permitirles calibrar justamente la impostación epistemológica de la de Ockham; en todos los casos el resultado es una superficial conexión entre la obra filosófica del inglés y sus tratados político religiosos. Otros historiadores, menos sensibles aún al tema de la subjetividad y el lenguaje, simplemente niegan toda relación directa. Pero la hay, y muy fuerte, apenas el cúmulo de material histórico y teológico de la *opera politica* de Ockham se lee a la luz de su epistemología; la impostación de todo el material tradicional es completamente novedosa. No es la metafísica de los autores contemporáneos tomistas o simplemente «curialistas»; tampoco la cosmológica averroísta o al menos aristotélica de un Marsilio de Padua o de Juan de Jandun. En Ockham las citas usuales de la historia, el derecho, la Sda. Escritura o las opiniones de los Padres es estrictamente positiva: son los *principia* teológicos o jurídicos, que él valora según la *suppositio* de los términos y la coherencia de las proposiciones entre sí, para concluir «científicamente» en la tesis de la total independencia entre el lenguaje religioso y el político construidos sobre los respectivos *principia*. Sólo como muestra de realismo fáctico reconoce Ockham que la Iglesia y el Estado o Estados con príncipes cristianos, *ad casum*, ocasionalmente, deberán relacionarse en atención a la doble filiación de las mismas personas.

En contraste con los tratados de Física, que quedan en un planteamiento general del tema, los político-religiosos tienen un objetivo práctico y fuertemente circunstancial. Ockham se enfrenta con el problema político principal de su tiempo: la legalidad o ilegalidad imperial de un Luis de Baviera, legalmente electo para el imperio por los electores imperiales, pero rechazado por el papa

Juan XXII. El choque frontal entre Felipe IV de Francia y Bonifacio VIII ya sentó el precedente de una fáctica independencia de la autoridad civil de los reyes frente al papado. Pero el Sacro Imperio Romano Germánico, por su universalidad teórica, por su sacralidad de origen en la coronación papal de Carlomagno, y por su teórico protectorado entre los estados pontificios, constituía un terreno equívoco, con repercusión civil sobre Italia y sobre Alemania.

El campo problemático es muy concreto, pero Ockham lo afronta desde una perspectiva superior: su peculiar valoración epistemológica del conocimiento humano y de la «ciencia» teológica y, también, la peculiar óptica teológica franciscana que, a partir del concepto de pobreza preconiza y exige una total reforma de la Iglesia. Y, a la postre, ha de refugiarse en la corte del discutido emperador alemán.

El punto de partida de Ockham son las posiciones ya adquiridas en el curso de los s. XII y XIII: una sociedad humana siempre es voluntaria en su concreción, las leyes y actos constitutivos definen cada sociedad y la especifican (s. XII); la Iglesia y el Reino son dos instituciones humanas esencialmente diferentes y diversas, por sus actos fundacionales y sus leyes constitutivas, pero la función eclesiástica es superior por razón de ser custodia de la recta moral (s. XIII).

De acuerdo con el postulado de «dos instituciones diversas y diferentes», Ockham aplica su usual método, el análisis lingüístico de *principia* positivos, especialmente a aquellos puntos que generan una fricción entre Iglesia e Imperio. Por parte del Imperio destaca enérgicamente su origen pre-cristiano y el carácter meramente restauratorio del Imperio Carolingio. Fundacionalmente el Imperio es absolutamente autónomo; pero este estatuto podría haber cambiado por voluntad positiva de Dios al fundar la Iglesia: ni en la Escritura ni en los Padres de la Iglesia hay testimonio de ello, como no lo hay de un cambio de estatuto de la propiedad a raíz del cristianismo. En consecuencia, tanto la institución política como la institución económica de la vida secular, no parecen quedar alterados ni según las fuentes históricas o documentales seculares ni según las religiosas.

Pero el papa pretende unos derechos de supremo dominio sobre ambas instituciones, derivados de su «plenitudo potestatis», una *plenitudo* que incluso pretende quedar al margen de cualquier discusión teórica sobre sus actos. Ockham acepta la noción de plenitud de la potestad papal como de alguna manera derivada de la Revelación, la expresión de la voluntad positiva de fundar la sociedad religiosa y los fines que le asigna Dios.

Pero: 1) Las discusiones sobre la potestad pontificia no sólo son lícitas sino necesarias para el mismo papa, que ha de ser fiel a la doctrina revelada; 2) la fe es el bien común de todos y cada uno de los cristianos, cuya fiel conservación es obligatoria para el conjunto y para cada individuo; 3) ésto exige que los peritos

no sólo estudien, sino que propaguen aquella intelección técnica de la Escritura que en conciencia les parece verdadera, independientemente de la opinión de aquellos que tienen la «autoridad de proclamación» pero no «doctoral» sobre el contenido de la fe (los obispos y el papa) o de quienes tienen la «autoridad judicial» pero no «determinativa» de los casos de herejía (los jueces).

En la situación concreta, Ockham, un técnico, cree detectar una herejía en la doctrina de Juan XXII. Y, fiel a su ética profesional, emprende una campaña de divulgación y teorización del parecer del grupo franciscano al que pertenece.

Su acción técnica como teólogo consiste en mostrar a qué absurdos conduce una interpretación literal de la fórmula «el papa tiene la plenitud de potestad», absurdos inadmisibles aún para los defensores de la fórmula sin ningún límite.

Acto seguido contrapone a la fórmula problemática una segunda fórmula inspirada en la Escritura: «el cristianismo es la ley de la libertad perfecta». Es un principio teológico, que Ockham explica negativamente: El cristianismo no puede ser más oneroso, más rígido que el judaísmo o el paganismo.

Con gozar de verdadera «plenitud de potestad» el papa no puede, de derecho, imponer cargas que no existían en el judaísmo o que no podían imponer los pontífices judíos. En realidad toda la función del papa es una «función de servicio» y «el más alto principado posible». Función de servicio en tanto que encaminada al bien sobrenatural del Pueblo de Dios; principado supremo ya que lo es en el terreno del espíritu.

Esta última nota merece mayor detalle. Ockham afirma taxativamente: «Así como las cosas temporales están sometidas a necesidad, las del espíritu sólo pueden proceder de la libertad» (v. gr. en el *Breviloquium* II, 11). Necesidad, en los escritos políticos de Ockham, no significa necesidad física ni tan sólo necesidad lógica, sino mera «conveniencia evidente y extrema, equiparable a necesidad»; necesidad en política no equivale a ley física ni a determinismo metafísico de la esencia, ni a necesidad lógica de un condicional que genera un conjunto deductivo de enunciados: su equivalente y acompañante es el concepto de útil: «útil y necesario», lo práctico y razonable.

Y pese a la suavidad de una necesidad que se inscribe entre voluntario pactado y conveniente según convención, Ockham define el principio superior como «libre», «liberador», más allá de la «necesidad» en la que se inscribe el principio terrenal. El principado espiritual carece de todo poder coactivo verdaderamente compulsivo; sólo tiene poder *in dilectione*, en el amor desinteresado por el individuo, que le arrastra hacia la libertad y la aceptación de lo conveniente para él, manifestadas por el *princeps*. Realmente Ockham recoge la figura moral del «princeps» ciceroniano. Pero Ockham va más allá. Cicerón no tenía un mundo espiritual divino, un mundo transcendente y separado de la ciudad terrenal agustiniana.

La autoridad del *princeps* ciceroniano es moral y *in dilectione*, pero sobre actos sociales de la temporalidad, que en Ockham incluyen la «necesaria» consecución del fin conveniente o útil para todos los ciudadanos. Ockham no sólo cuenta con la dualidad de Ciudad de Dios/Ciudad Terrenal, sino también con la fenomenología de la «subjetividad absoluta» del Eriúgena y la acentuada individualización de la subjetividad concreta, propia de los ss. XII-XIV. Si Cicerón se refiere a la *autoritas* moral del *princeps*, tan sólo aparta de la mano del *princeps* el instrumento coactivo de la sociedad terrenal, el poder coactivo sólo está a un paso, en el efecto de la acción moral del *princeps*, en el poder coactivo de los que serán atraídos hacia la opinión del *princeps* por su *autoritas* moral. En cambio, en Ockham hablar del espíritu y su interna libertad equivale a proclamar la autonomía del individuo en el orden moral, de la autogénesis, crecimiento y perfeccionamiento de la subjetividad en su movimiento inmanente. El s. XII y el joaquinismo se caracterizaron por este descubrimiento del «tiempo del espíritu», de la «era nueva» sin coacción. Ockham no hace otra cosa que inscribir esta *autopoiesis* de la subjetividad al lenguaje religioso y reservar la «necesidad» al campo de la ciencia (necesidad lógica inmanente al discurso), o al de la temporalidad social (necesidad o utilidad común para la sociedad civil según y dentro de los límites del acto y leyes constitutivas de la sociedad).

En este punto se hace comprensible tanto la violencia con que reacciona Ockham frente al papa presuntamente herético, como la extensión del término «libertad» en la fórmula «derechos y libertades ajenas».

Un papa, cuya herejía radica en usar una fórmula teológica y bíblica verdadera para acumular poder y riqueza temporales, agosta las posibilidades de realización auténtica de la humanidad. Corta los caminos de vida verdaderamente humana al encadenar el espíritu —no distinto para Ockham del área religiosa— a la necesidad que impone una realidad social regida por el dinero. Ya en el s. XII, los goliardos cantaban «En la tierra nuestra el dinero es el rey...» (*Carmina Burana*). En favor de la fe y de la humanidad Ockham y los franciscanos del s. XIV proclaman una «cruzada» contra él, los papas herejes por desnaturalización de la Palabra Reveladora: «*bellum generalis*», dice Ockham.

A su vez, dentro de la libertad de la autoconstrucción subjetiva, los individuos tienen derecho a constituir autoridades que coordinen el esfuerzo común y, sobre todo, defiendan coactivamente el bien común obtenido; tienen derecho a distribuir los bienes como mejor les parezca o renunciar a ellos, a definir la forma de posesión y utilización de las cosas, el régimen de propiedad. Autonomía de la autoridad civil, y derecho de propiedad o renuncia voluntaria a ella (pobreza) constituyen los «derechos y libertades ajenas» amenazadas por la desmesura verbal de la frase «plenitud de potestad» del papa, que la hermenéutica de los curiales

hace aplicable al veto sobre el emperador electo del Sacro Imperio Romano-Germánico, y el veto a la pobreza franciscana en aras de la libertad del espíritu religioso.

Y el núcleo del problema radica en la concepción metafísica que guía a los partidarios de la hermenéutica maximalista. En el s. IX, con la subjetividad absoluta proyectada en Dios y la visión cosmológica unitaria y jerarquizada del mundo, el papa figura como mediador único entre Dios y los hombres, y aún de todo el orden cósmico: no es posible distinguir en el naturalismo cosmológico unitario capas lingüísticas separadas e inconfundibles. Tampoco es necesario, en tanto que la desmesura verbal no comportaba posibilidad real de aplicación social. En cambio, en un mundo de dinero y comunicaciones mundiales, de convencionalismo y juridicismo, la desmesura y la mezcla de lenguajes tiene aplicación práctica y perturbadora en sus efectos temporales. Y además hay consciencia de la raíz falsa del problema: un sistema gnoseológico subjetivo y lingüístico, como el de Ockham, detecta rápidamente la inviabilidad de las antiguas metafísicas. Como también formula y aplica el nuevo sentido, la nueva semántica, que tiene la «historicidad», los «argumentos» extraídos de la historia y la desmesura lógica de fórmulas teóricas nacidas en tiempos anteriores, por incompatibilidad con temas concienciados posteriormente.

Con Ockham y en el s. XIV la reflexión política deja sus fronteras cosmológicas o teológicas para convertirse en el arte de armonizar voluntades hacia un bien común temporal. Y son sus guías ya no la cosmología o la teología, sino la historia, el derecho, la captación exacta de los datos circunstanciales. Pero una historia y un derecho que son puramente ciencias positivas sin cúpula cósmica o teológica, y una sensibilidad circunscrita al fin temporal de la sociedad civil frente a la circunstancia.

Una política que, no menos que la teología, reconoce la complejidad de su cometido y tiene consciencia de la necesidad de los peritos en un buen número de saberes. Ockham racionaliza, y mejor intelectualiza, tanto la religión —que no la fé— como los saberes humanos —que no la práctica política—.

Subjetividad concreta, lingüismo total, experimentación verificadora de hipótesis, tecnificación y formalismo del conocimiento, positivismo del saber humano serían las novedades que Guillermo de Ockham aporta. Unas novedades que como mínimo deben considerarse como los comienzos de la modernidad, por su esencial oposición a los parámetros mentales del feudalismo o el pensamiento patrístico, y por los métodos y principios epistemológicos que las justifican.

Apéndice bibliográfico

La edición crítica de las *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica* está en curso de publicación por los discípulos del P. Ph. Böhner O.F.M. del Franciscan Institute de la St. Bonaventure University (Nueva York, U.S.A.). La *Summa Logica o Logica Maior* ocupó el primer volumen (1974) de la serie filosófica; el IIº vol. contiene la *Expositio Aurea* más los tratados *De Praedestinatione*, *De Praescientia* y *De Futuris Contingentis* (1978), el IIIº recoge la *Expositio super Libros Elenchorum* (1979) y los volúmenes IV y VI estarán destinados a las obras sobre la *Physica*. La serie teológica está limitada, por ahora, a los cuatro volúmenes que recogen el *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (o *Ordinatio*) y el de los *Quodlibeta septem* (1980). Las *Opera Politica*, cuya publicación fue emprendida en 1940 por la Manchester University (Mi., U.S.A.), han quedado prácticamente abandonadas pese a su reedición de los tres únicos volúmenes que alcanzaron a ver la luz. Por ahora, esta edición se limita a las *Octo Quaestiones de Potestate Papae*, *An Princeps, Consultatio de Causa Matrimoniali*, *Opus Nonaginta Dierum*, *Epistola ad Fratres Menores*, *Tractatus contra Ioannem*, y *Tractatus contra Benedictum*. Las restantes obras políticas hay que buscarlas, en edición meramente autorizada, en la vasta antología de M. Goldast: *Monarchiae S. Romani Imperii*, vol. IIº Francofordiae, 1614 (reedición anastática Graz, 1960) o, en edición crítica, pero fragmentaria en muchos casos, de R. Scholz: *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*. vol. IIº, Roma, 1914 (reedición anastática, Turín, 1971). El mismo R. Scholz cuidó de la edición crítica independiente del *Breviloquium de Potestate Papae*. (Stuttgart, 1944) que vino a sustituir la de L. Baudry (París, 1936).

Ockham nunca es citado durante el s. XIV, en parte porque es costumbre medieval no dar los nombres de los contemporáneos, fueran o no favorables a la propia tesis, y en parte porque no era saludable citar al inglés a la vista de su actividad política. Pero al parecer, directa o indirectamente, todos los universitarios conocen sus opiniones filosóficas, teológicas y políticas. En el s. XV gran parte de sus obras aparecen en multiplicadas ediciones «incunables», en los primeros albores de la imprenta. Y en el s. XVI, Lutero proclama pertenecer a «la secta ockhamista», aunque posiblemente conociera más a Gabriel Biel que al propio Ockham. Su nombre era ya bandera de la que Antonio Coronel, en París, definía como la *Schola non affectata*, libre y creadora.

Después de Lutero, Ockham desaparece del campo de interés intelectual bajo el peso y la importancia de la modernidad que él mismo ha suscitado. Pero a la misma cita de Lutero debe su resurgir historiográfico. Un resurgimiento bien

poco brillante en manos de historiadores apologistas del catolicismo, en gran parte de formación neoescolástica. Para esta resurrección histórico teológica puede verse en especial P. Vignaux: *Luther, commentateur des Sentences*. (París, J. Vrin, 1935) y R. García-Villoslada: *Raíces históricas del luteranismo*. (Madrid, Ed. Católica, 1969).

La escuela de los Denifle, Grisar e Imbart de la Tour, se prolonga, ya por campos específicamente filosóficos, en obras de N. Abbagnano: *Guglielmo di Occam* (Lanciano, 1931), S. U. Zuidema: *De Philosophie van Occam in zijn commentar op de Sententien* (2 vols. Hilversum, 1936), C. Giacon: *Guglielmo Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e la decadenza della Scolastica* (Milán, 1941, resumida en *Occam*, Brescia, 1945). Quizás el último representante de esta línea hermenéutica de la obra de Ockham, con mayor información y óptica diferente, sea C. Vasoli: *Guglielmo di Ockham* (Florenia, 1953). No citaremos la multitud de artículos sobre aspectos parciales de Ockham que acompañaron y abonaron el juicio negativo. Son fáciles de localizar en los bien contruidos boletines bibliográficos periódicamente dedicados a la historiografía sobre la obra del franciscano inglés. F. Federhofer: *Ein Beitrag zur Bibliographie Wilhelms von Ockham* en *Philosophisches Jahrbuch* 38 (1925) 26-48, V. Heynck: *Ockham-Literatur 1919-1949*, en *Franziscanische Studien* 32 (1950) 164-183, y A. Ghisalberti, *Bibliografia su Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968*, en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 61 (1969) 273-84 y 545-571, virtualmente completa y comentada, reasumida sin comentarios pero completada hasta 1970 en su *Guglielmo di Ockham* (Milán, Vita e Pensiero, 1972) que constituye un buen resumen del estado de la interpretación ockhamística hasta el momento en todos los campos tratados por el oxfordiano medieval (reeditado parcialmente en el breve resumen *Introduzione a Ockham*, Roma, Laterza, 1976). Entre los artículos destacaríamos los de P. Doncoeur (1921), C. Michalski (1920-37, reeditados en un vol. anastático bajo el título *La Philosophie au XIV^e siècle*, Frankfurt, Minerva, 1969) y E. Iserloh (1949) por su importancia historiográfica en la fundamentación de una lectura que califica a Ockham de escéptico, fideista, destructor de la escolástica.

Un nuevo período de la historiografía sobre Ockham se inicia con los trabajos de P. Vignaux: *Occam* (partes 3.^a y 4.^a) y *Nominalisme en Dictionnaire de Théologie Catholique* (tomo XI, París, 1931) y la serie de artículos y ediciones críticas de textos ockhamistas de Ph. Böhner. Los primeros fueron recogidos en obra póstuma por E. M. Buytaert, *Collected Articles on Ockham* (St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1958). Con ellos triunfa la consideración positiva de la filosofía de Ockham, parcialmente augurada por E. Hochstetter: *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre W. von Ockham* (Berlín, 1927) al reivindicar para el sistema ocamista la capacidad de fundamentar una auténtica ciencia

objetiva, o de L. Kluger: *Der Begriff der Erkenntnis bei W. von Ockham* (Breslau, 1913) que relacionó su lógica con la estoica y la opuso a la idea irreal y fantasiosa de «nominalismo» entonces imperante. En parámetros kantianos, interpreta la Física de Ockham S. Moser, *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei W. von Ockham* (Innsbruck, 1932). En el campo de la estima de las aportaciones del franciscano se ubican R. Guelly, *Philosophie et Théologie chez G. de Ockham* (Lovaina, Nauwelaerts, 1947) para la teología, y L. Baudry, *G. de Ockham, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques* (París, J. Vrin, 1950) y *Lexique philosophique de G. de Ockham* (París, P. Lethielleux, 1958). La muerte del último autor dejó reducida la que debía ser una gran obra de síntesis, a los aspectos histórico materiales, y la segunda parte a un simple —pero utilísimo— *Léxico*.

Por su parte, los discípulos de Ph. Böhner han aportado síntesis, quizás excesivamente fieles al texto, sobre aspectos importantes del pensamiento filosófico del Venerabilis Inceptor. S. Day, *Intuitive Cognition* (St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Inst., 1947), D. Webering, *Theory of demonstratio according Ockham* (idem, 1953), M. C. Menges, *The concept of Univocity...* (idem, 1952), H. Shapiro, *Motion, Time and Place...* (idem, 1957), O. Fuchs, *The Psychology of Habit...* (idem, 1952). La gran monografía clásica sobre la lógica y epistemología de Ockham todavía es la de E. A. Moody, *The logic of Ockham* (Londres, 1935, reedic. Nueva York, Russell, 1965) que percibió perfectamente el esfuerzo de Ockham por eliminar todo resto de epistemología «neoplatónica» de la lógica aristotélica, pero aceptó sin matices que la lógica del medieval era realmente aristotélica, sin advertir su profundo antiaristotelismo. Es un defecto usual en estudios de lógica pura.

Pese a representar ya una corrección a las viejas valoraciones que presentan la moral y la política de Ockham como arbitraria y meramente positivista, el estudio clásico de G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (París-Lovaina, Beatrice-Nauwerlaerts, 1948,² tercera edición revisada de los 6 vols., en 1956-63) juzga caótico, irreal y malévolos el conjunto de las ideas del oxfordiano en estos campos. La obra de W. Kölmel: *W. Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften* (Essen, H. Wingen, 1962) ofrece una perspectiva voluntaria y explícitamente opuesta, como también, menos polémicamente y valorando el trasfondo de las fórmulas ockhamistas en su época, la de A. St. McGrade, *The political thought of W. of Ockham. Personal and institutional principles*. (Cambridge, University Press, 1974). El estudio jurídico de las nociones de Ockham es el de G. Pilot, *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di G. di Ockham* (Bologna, Patron, 1977) aquejado de cierto negativismo ambiental. Salvo la inadvertencia de algunos cambios semánticos de los términos entre el s. XIV y hoy, M. Damiata publicó una extensa obra en dos volúmenes que resulta ser un

útil resumen en italiano de los textos político-religiosos de Ockham y sus precedentes y entorno franciscanos: *G. d'Ockham, povertà e potere* (Firenze, «Studi Francescani», 1978-9). Los intentos hermenéuticos hay que buscarlos recientemente en el citado McGrade y en H. Junghans, *Ockham im Lichte der neueren Forschung* (Berlín, Lutherisches Verlagshaus, 1968) y en J. Miethke, *Ockhams Weg zur Socialphilosophie* (Berlín, W. de Gruyter, 1969).

Para una amplísima panorámica de todo el pensamiento de Ockham, con un impresionante aparato científico, puede consultarse Gordon Leff, *William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse* Manchester, University Press, 1975. Quizás el defecto de sus 666 páginas radique en sintetizar más el pensamiento historiográfico que el unitario sistema de Guillermo de Ockham.

Giordano Bruno



Giordano Bruno, un reformador

Miguel A. Granada

I

Giordano Bruno (1548-1600) es un *reformador* y su pensamiento y acción se enmarcan en la problemática delineada (ya desde el siglo XV) por la temática de la *renovatio* y *reforma* religiosa, singularmente por el platonismo en tanto que una determinada concepción de la *renovatio*. Pero la reforma bruniana tiene sus peculiaridades: es, en primer lugar, una reforma cosmológica (un copernicanismo ampliado o llevado —piensa Bruno— hasta su total cumplimiento o al despliegue de todas sus implicaciones), pero una reforma cosmológica que incluye un correlato o una dimensión de reforma moral-política-religiosa, porque «verdadero, ente y bueno son la misma cosa»¹ y, en consecuencia, el acceso a la verdad desde la falsedad es simultáneamente el paso del vicio a la virtud. Con ello Bruno ve la «filosofía nolana» como el descubrimiento que marca el comienzo de un nuevo período de «luz» tras una oscura noche de «tinieblas», en el marco de una representación cíclica de la historia, de un eterno sucederse de saber e ignorancia determinado por el destino: «el hado ha dispuesto la sucesión de las tinieblas y de la luz».²

4

-
1. *Spaccio de la bestia trionfante*, en G. Bruno: *Dialoghi italiani* a cura di G. Gentile (3.^a edición revisada por G. Aquilecchia, Florencia Sansoni 1958, p. 646). Todas las citas de los diálogos serán traducción nuestra del texto italiano de dicha edición.
 2. *Spaccio* p. 778. Cfr. *Acrotismus Camoeracensis* (J. Bruni Nolani. *Opera latine conscripta*,

Frente al planteamiento galileano de la reforma (reducido al problema del movimiento, de la disposición real de los cielos, sin implicaciones de naturaleza política o religiosa) Bruno es un reformador total y su adopción del copernicanismo no es la que pocos años después hará suya Galileo. Para Bruno, Copérnico es la «aurora» o el «signo divino» que anuncia un futuro de «luz» y conocimiento al que él mismo no puede llegar por las limitaciones de «su discurso más matemático que natural», limitaciones que Bruno ha dejado ya atrás en su completa delineación de la reforma cosmológico-religiosa: fin del geocentrismo e imposición del heliocentrismo, paso del finitismo aristotélico al infinito bruniano y fundamentación física del copernicanismo; ocaso del cristianismo en tanto que religión cuyo destino se halla vinculado a las «tinieblas», es decir, al geocentrismo y a la finitud del cosmos, a la trascendencia de una divinidad miserable por su creación finita (en el fondo se trata de una errónea concepción de la divinidad y de sus relaciones con el universo), a la negación del valor de las obras en la Reforma luterana y calvinista, al postulado, en fin, de una jerarquía ontológica y de una moral ascética de renuncia y mortificación.³

El punto de partida, pues, del pensamiento bruniano, de la reforma total que el Nolano nos presenta como inminente, es el *heliocentrismo*, que Bruno ve —siguiendo la tónica habitual en la segunda mitad del siglo XVI— como una cosmología anterior al geocentrismo y al aristotelismo. Y Bruno ve claramente que el heliocentrismo contiene en sí una total subversión de la filosofía natural, de la religión y de la organización social incluso (una recuperación, en suma, del verdadero conocimiento de lo divino), subversión que Copérnico no llevó a cabo, pero que

Nápoles-Florence 1879-1891, vol. I, 1 p. 60): «necessarium est rerum vicissitudine fieri, ut quemadmodum alternatim diurna lux noctis tenebrae mutuo succedunt, ita in orbe intelligentiarum veritas et error». El concepto de *vicissitudo* (sucesión alternativa) es fundamental en Bruno, pues indica la necesaria alternancia de los contrarios en todos los órdenes de la vida natural (desde el movimiento de los astros y demás animales hasta la religión y la historia humana), alternancia de los contrarios que se unifican en la unidad infinita que los constituye (*coincidentia oppositorum*).

3. Bruno es, pues, también uno de los muchos herejes italianos del siglo XVI (vid. la obra de D. Cantimori: *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia Sansoni 1939) aunque él se halla ya más allá de la herejía. Su condena y ejecución en 1600 no era sólo una condena de la nueva cosmología, sino la condena de una actitud y visión religiosas íntimamente conectadas con la nueva cosmología (vid. A. Mercati: *Il sommario del processo di G. Bruno*, Città del Vaticano 1942). Así el fantasma de heterodoxia incidirá negativamente sobre Galileo, que por otra parte sólo se planteaba un problema físico.

Bruno pretende llevar a su perfecto cumplimiento. Podemos, por tanto, comprender el juego de elogio-reproche que Bruno hace de Copérnico en el primer diálogo de *La Cena de las cenizas* y la loa de sí mismo como reformador y liberador de la humanidad, como profeta iniciador de la nueva era de «luz» tras las «tinieblas» del aristotelismo-cristianismo (como Anticristo, en suma). Preguntado por su opinión sobre Copérnico, Teófilo, el portavoz de Bruno en la *Cena*, responde:

«Era de ingenio grave, elaborado, diligente y maduro; muy superior, en lo que a la capacidad natural de juicio se refiere, a Ptolomeo, Hiparco, Eudoxo y todos aquellos que caminaron después tras las huellas de éstos, superioridad que le viene de haberse liberado de algunos presupuestos falsos de la común y vulgar filosofía, por no decir ceguera. Sin embargo, no se ha alejado mucho de ella, porque al ser más estudioso de la matemática que de la naturaleza no ha podido profundizar y penetrar hasta el punto de poder arrancar completamente las raíces de los principios vanos e inapropiados y con ello anular definitivamente todas las dificultades contrarias, liberando a sí mismo y a los demás de tantas vanas inquisiciones y situando la contemplación en las cosas constantes y ciertas. Pero, a pesar de todo, ¿quién podrá alabar en su justa medida la excelencia de este germano que, indiferente ante la estúpida multitud, se ha mantenido tan firme ante el torrente de la contraria fe y, aunque prácticamente desprovisto de razones vivas, recogiendo de las manos de la antigüedad aquellos fragmentos despreciados y herrumbrosos que ha podido, los ha pulido, agrupado y conjuntado de tal manera que, con su discurso más matemático que natural, la causa que antes era ridiculizada, despreciada y vilipendiada nos la ha devuelto honorable, digna, más verosímil que la contraria y sin duda alguna más cómoda y dispuesta para la teoría y razón calculatoria?... ¿Quién, pues, será tan villano y descortés ante el esfuerzo de este hombre que —dejando de un lado lo que ha hecho, dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia— quiera, tomando en cuenta lo que no ha podido hacer, ponerlo en el saco de la gregaria multitud que discurre, se guía (se precipita más bien) por el sentido del oído de una fe innoble y animal, en lugar de contarle entre aquéllos que gracias a su feliz ingenio han podido orientarse y elevarse con la fidelísima guía del ojo de la divina inteligencia?

Pues bien, ¿qué diré yo del Nolano?...»⁴

4. *Cena de le Ceneri* p. 28 s. Es importante la distinción final entre la pasividad de la fi-

Inmediatamente a continuación —y para proceder al elogio de Bruno— Teófilo señala las consecuencias negativas del proceso socioeconómico anterior y particularmente de la expansión marítima y colonial (Bruno es contrario a la línea política de la monarquía hispánica y feroz crítico de la colonización española a la vez que anglófilo y francófilo). Al período geocéntrico-aristotélico-cristiano (de la filosofía vulgar y de la falsa religión; de una existencia anclada en la sensibilidad) que para Bruno son las «tinieblas» de la noche en que el sol está oculto (pensemos en el geocentrismo negador de la dignidad solar) corresponde una degeneración del cuerpo social. Es una situación de «corrupción» y de inversión de los verdaderos valores que alcanza en el momento contemporáneo su más alta cota, pero cuyo fin es inminente gracias al Bruno que despliega las potencialidades de Copérnico. Por eso Bruno continúa en *La Cena* con esta autopresentación:

«El Nolano, para causar efectos completamente contrarios, ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquéllos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas, aniquilando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros antiguos padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos.⁵ Por eso, la razón humana oprimida desde hace ya tanto tiempo, en ocasiones —lamentando en algún intervalo de lucidez su condición tan baja— se dirige a la divina y próspera mente que siempre en el oído interno le susurra y se queja con acentos como éstos:

lososofía vulgar-sensible y la filosofía verdadera, fruto de la activa búsqueda heroica. Tengamos presente, sin embargo, que ambos tipos de seres humanos y de filosofía son por igual hijos de la naturaleza y queridos por el destino. Su alternancia histórica es la *vicissitudo* de tinieblas/luz. Así, pues, Cristo y Aristóteles, los iniciadores de la filosofía vulgar y de la falsa religión (*Spaccio* 803 ss. y *Cabala del cavallo pegaseo*, p. 893 s.) tienen su existencia histórica legitimada. Cfr. *Spaccio* p. 795, donde a propósito de la inferioridad de la religión cristiana frente a la pagana y la indignidad de los santos cristianos se dice que «todo ha sucedido no por su prudencia, sino porque el destino da su tiempo y su vez a las tinieblas».

5. Vid. las citadas valoraciones de Cristo y Aristóteles en el *Spaccio* y la *Cabala*.

¿Quién subirá por mí, señora, al cielo
a devolverme mi perdido ingenio?

Pues bien, he aquí a aquél [Bruno] que ha atravesado el aire, penetrado el cielo, recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares. Así, a la vista de todos los sentidos y de la razón, abiertos con la llave de una diligentísima investigación aquellos claustros de la verdad que nosotros podemos abrir, desnudada la velada y recubierta naturaleza, ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos que no podían fijar los ojos y mirar su imagen en tantos espejos que por todas partes se les enfrentan; ha soltado la lengua a los mudos que no sabían y no se atrevían a explicar sus intrincados sentimientos; ha restablecido a los cojos incapaces de hacer con el espíritu ese progreso que no puede hacer el compuesto innoble y disoluble, haciéndolos no menos presentes que si fueran mismísimos habitantes del sol, de la luna y de los otros llamados astros. Demuestra hasta qué punto aquellos cuerpos que vemos lejos son semejantes o desemejantes, mayores o peores que aquél que está a nuestro lado y al que estamos unidos, abriéndonos los ojos para ver a este numen, a esta madre nuestra que en su dorso nos alimenta y nos nutre, tras habernos producido de su seno en el que de nuevo siempre nos recoge; enseñándonos a dejar de pensar que sea un cuerpo sin alma y sin vida, la hez incluso de las sustancias corporales... Ya no está más encarcelada nuestra razón con los cepos de los fantásticos ocho nueve y diez móviles y motores. Sabemos que no hay más que un cielo, una inmensa región etérea en la que estas magníficas luminarias conservan las propias distancias por comodidad en la participación de la vida perpetua... Así nos vemos llevados a descubrir el infinito efecto de la infinita causa, el verdadero y vivo vestigio del infinito vigor y sabemos que no hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro, más de lo que nosotros estamos dentro de nosotros mismos... Así uno solo, aunque solo, puede y podrá vencer, y al final habrá vencido y vencerá contra la ignorancia general» (*Cena* pp. 32-35).

La victoria de que habla Bruno es el pleno sol, la *lux* que tras la *aurora* copernicana disipa las *tinieblas* y restaura, en la *vicisitud* determinada por el destino, la *prisca sapientia* egipcia (hermética), platónico-pitagórica e itálica (pitagorismo, Lucrecio). Hay, pues, una adopción en Bruno del tema platónico de la «prisca theologia», pero profundamente modificado por el nuevo planteamiento bruniano: copernicanismo infinitista, antiascetismo, antisemitismo e incluso anticristianismo. La tradición platónica del Renacimiento experimentaba en Bruno una inflexión

que negaba sus propios principios básicos (concepción del cosmos como «caverna» y consecuente jerarquía ontológico-cosmológica), pero en todo caso lo que nos interesa ahora es mostrar esa conciencia bruniana de restauración: vuelve una antigua filosofía y vuelve la antigua y correcta distinción entre sabios y vulgo, entre filosofía y religión, entre contemplación filosófica de la naturaleza libremente ejercida y vulgo eficazmente organizado en la convivencia por un ordenamiento legal y una *lex* religiosa eficaces,⁶ promotores de la tolerancia, de la paz y del progreso mediante el trabajo.⁷ Se trata, pues, de volver las cosas a su justo punto tras el período de confusión en que un pensamiento vulgar ha pasado por filosofía, cuando de hecho ésta ha estado oprimida e impedida por la ocupación efectuada por sofistas, pedantes y vanos dialécticos. Esta inversión y retorno a la justicia es expresada claramente por Bruno en el *De l'infinito, universo e mondi* (p. 465): a la afirmación del aristotélico de que Bruno y los suyos «con este hablar vuestro que-

-
6. Bruno asume de la tradición averroísta y naturalista (Pomponazzi, Cardano, Maquiavelo) la concepción de la religión como *lex* y su función política y pedagógica con respecto a la multitud, a diferencia de la filosofía, es decir, del conocimiento conceptual y demostrativo del sabio. En virtud de esta diferente dimensión de filosofía y religión (conocimiento de la realidad natural por parte de la personalidad excepcional y organización de la vida práctica de la muchedumbre respectivamente) se comprende la refutación bruniana en la *Cena* (diálogo IV) de las objeciones contra el copernicanismo procedentes de la Biblia y de la religión.
 7. Bruno asume (con profundísimas modificaciones) el ideal irenista y tolerante de la *renovatio* platónica, tan presente en la Francia de la segunda mitad del siglo XVI como solución *política* (cfr. sus conexiones con el partido de los *politiques*) frente a las intolerancias reformada y católica (el partido de los Guisa apoyado por España); vid. F. A. Yates: *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres, The Warburg Institute 1947. Con ello asocia Bruno la nueva valoración del trabajo y de la operosidad humana que se daba en estrecha relación con el creciente prestigio de las artes mecánicas. Bruno asumía todo ello en el marco de su concepción «activista» del sujeto humano (vid. el «elogio de la mano» en sentido anaxagórico-lucreciano en *Cabala* p. 887) y de su visión lucreciana del origen de la civilización en la animalidad (con el consiguiente rechazo del mito de la «edad de oro» o «paraíso original»; vid. *Spaccio* pp. 727 ss.). No olvidemos que con esta visión activista enlazaba también la defensa de la «magia natural» como apropiación activa de la divinidad presente en las cosas. Bruno se esforzaba, pues, por hacer coincidir dos líneas de pensamiento destinadas a divergir profundamente: por un lado el lucrecianismo y su visión «progresiva» de la historia y el desarrollo de las artes mecánicas; por otro el tema de la «prisca sapientia», la relación mágica con la naturaleza y la concepción cíclica de la historia.

reis poner el mundo al revés» el portavoz bruniano le responde con la siguiente pregunta: «¿Te parece que haría mal quien quisiera poner al revés el mundo invertido?».

De la reforma bruniana, por tanto, formaba parte como momento cualificado una reforma religiosa que Bruno se representa como un retorno de la antigua religión del mundo pagano-egipcia que adoraba a Dios en las cosas (*Natura est Deus in rebus*, dice Bruno en el *Spaccio*, p. 776), que veía el universo como un *vestigium* de Dios a la vez inmanente (Diana, Anfitrite) y trascendente (Apolo) y que se concebía a sí misma fundamentalmente como *lex*, es decir, como coligamiento político e impulsora de una conducta favorecedora de la integración social a través de las buenas obras y en el marco de una moral natural. La religión bruniana, además, (en tanto que religión del mundo y por su enlace con la religión mágica del *Asclepius* hermético) conllevaba una relación religiosa con las fuerzas naturales y una utilización a través de la magia de dichas fuerzas en el marco de esa conciencia bruniana del hombre como un animal fundamentalmente activo y trabajador en la reproducción de su existencia. El carácter eminentemente utilitario, social, integrador y favorecedor de las buenas obras que tiene toda *religio* merecedora del nombre se manifiesta plenamente para Bruno en la vieja religión egipcia que con él vuelve y retorna: los hombres son integrados irénicamente en una religión que rinde culto a Dios y al mismo tiempo consigue mediante dicho culto divino de Dios en las cosas una apropiación mágica del mundo para el hombre, consentida por Dios porque como decía Bruno en el *Spaccio* (p. 656), a propósito del carácter de *lex* de toda religión:

«Estando, por tanto, los dioses carentes de toda pasión, vienen a sentir ira y placer activo solamente y no pasivo; por eso no amenazan castigo y prometen premio por el mal o bien que pueda resultar en ellos, sino por el que redunde en los pueblos y sociedades civiles, a las cuales han socorrido sus leyes divinas al no ser suficientes las leyes y estatutos humanos... Los árboles que se encuentran en los huertos de las leyes han sido puestos por los dioses con vistas a los frutos y especialmente aquellos frutos con los que se nutren y se alimentan y conservan los hombres; los dioses tan sólo se deleitan con el olor de estos frutos... Los dioses quieren ser amados y temidos fundamentalmente con el fin de favorecer la convivencia humana».

En las páginas culminantes del *Spaccio* Bruno nos presenta aquella vieja religión mágica del mundo (erróneamente acusada por la tradición judeo-cristiana de idolatría, zoolatría y politeísmo, pues en realidad era un monoteísmo que rendía culto a Dios en las cosas en que se manifestaba, en lugar de transcendentalizarlo y aislarlo del mundo) que él asumía de la religiosidad pagana helenístico-romana,

singularmente del *Asclepius* hermético y también de Celso y Varrón a través de la exposición que encontraba en Orígenes y San Agustín:⁸

«Conocían aquellos sabios [egipcios] que Dios estaba en las cosas y que la divinidad (latente en la naturaleza, operando y brillando de manera divina en diversos sujetos y por diversas formas físicas, según ciertos órdenes) venía a hacer partícipes de sí, esto es, del ser, de la vida y del entendimiento. Por eso se disponían, por los mismos diversos órdenes, a la recepción de tantos y tales dones como deseaban. De ahí que por la victoria hicieran libaciones a Júpiter en el águila, donde la divinidad se halla escondida en la forma de tal atributo... He ahí, pues, por qué jamás fueron adorados cocodrilos, gallos, cebollas y nabos, sino los dioses y la divinidad en cocodrilos, gallos y demás formas, pues la divinidad según los momentos y lugares, sucesiva y juntamente, se encontró, se encuentra y se encontrará en diferentes sujetos aún cuando sean mortales... Advierte, pues, cómo una divinidad única que se encuentra en todas las cosas, una naturaleza fecunda, madre conservadora del universo, reluce en sujetos diversos y toma nombres diferentes según las formas diversas de comunicarse. A esa divinidad única es necesario ascender para la participación de los diversos dones; de otra manera es como intentar en vano retener el agua con las redes y pescar los peces con la pala...

Así pues, aquel Dios, como absoluto, no tiene nada que hacer con nosotros, sino en tanto que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, de manera que si no es la naturaleza misma, es sin duda la naturaleza de la naturaleza y el alma del alma del mundo si ya no el alma misma». (pp. 778-783).

A continuación, Bruno señala que «esta sabiduría de los egipcios se ha perdido», sustituida y sucedida por las tinieblas del cristianismo y del aristotelismo, y pasa a citar extensamente el famoso «Lamento de Hermes» contenido en el *Asclepius* hermético, la «profecía» del fin y resurrección de la religión egipcia:

«Mas, ¡ay de mí!, llegará un día en que parecerá que Egipto ha rendido culto en vano a la divinidad; porque la divinidad volverá al cielo y dejará al Egipto desierto y esta sede de la divinidad quedará viuda de toda religión, abandonada de la presencia de los dioses, porque vendrá gente extranjera y bárbara, sin religión, piedad, ley y culto alguno. ¡Egipto, Egipto!, de tu religión tan sólo quedarán las fábulas, increíbles incluso para las generaciones futuras...

8. Vid. A. Ingegno: «Sulla polemica anticristiana del Bruno», en P. Zambelli (ed.): *Ricerche sulla cultura della Italia moderna*, Roma-Bari Laterza 1973, pp. 10 ss.

Las tinieblas se preferirán a la luz, la muerte será juzgada más útil que la vida; nadie alzaré los ojos al cielo, el religioso será juzgado loco, el impío prudente, el furioso fuerte, el pésimo bueno. Y creed que incluso será impuesta la pena capital al que se aplique a la religión de la mente, porque se crearán nuevas justicias, nuevas leyes, nada santo se encontrará, nada piadoso, nada digno del cielo o de los celestes podrá oírse. Tan sólo quedarán ángeles nocivos que mezclados con los hombres forzarán a los desgraciados a la audacia de todo mal, como si fuera justicia, dando ocasión a guerras, rapiñas, fraudes y todo tipo de cosas contrarias al alma y a la justicia natural; y esto será la vejez y el desorden y la irreligión del mundo. Más no temas, Asclepio, porque una vez hayan ocurrido estas cosas, entonces Dios padre y señor, gobernador del mundo y omnipotente provisor, por diluvio de agua o de fuego, de enfermedades o de pestilencias u otros ministros de su justicia misericordiosa, dará fin sin duda alguna a tal mancha, haciendo retornar el mundo a su antiguo rostro» (pp. 784-786).

Como toda la tradición cristiana (y datando el texto hermético —según era habitual— como anterior a Platón y muestra de la *prisca sapientia* del Egipto sacerdotal, filósofo y mago; esta datación cronológica es fundamental en el discurso bruniano) Bruno cree también que Hermes estaba predicando en dicho «lamento» la sustitución de la vieja religión pagana por el cristianismo; Bruno conectaba también esta profecía con el *Apocalipsis* de Juan, donde el judeo-cristianismo (conviene tener presente el antisemitismo de Bruno, manifiesto en el *Spaccio* y sobre todo en la *Cabala*) predecía y se gloriaba de la victoria de Cristo sobre la «bestia»:

«Y fue presa la bestia, y con ella el falso profeta, que a la vista de la misma había hecho prodigios con que sedujo a los que recibieron la marca de la bestia y adoraron su imagen. Estos dos fueron lanzados vivos en un estanque de fuego que arde con azufre... Y agarró al dragón, a aquella serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años... Y ví las ánimas de los que habían sido degollados por la confesión de Jesús y por la palabra de Dios y los que no adoraron la bestia,... que vivieron y reinaron con Cristo mil años» (*Apocalipsis* 19, 20; 20, 2 y 4).

Lo que para Hermes Trismegisto en el *Asclepius* era una caída dolorosa (pero temporal) de la religión egipcia, para Juan y el cristianismo era el advenimiento feliz de la nueva ley cristiana. Bruno vuelve a señalar —con Juan— la incompatibilidad entre vieja religión pagana del mundo y cristianismo, pero sus valoraciones se han invertido con respecto a las del cristianismo: el Egipto y su religión (asociado con el heliocentrismo, la infinitud y la uniformización ontológica) es la *lux*;

el cristianismo (indisociable de aristotelismo, geocentrismo y finitud) las *tinieblas*, el error y la injusticia, sólo que no lo sabe («ellos tienen por cierto de estar en la luz», *Spaccio* p. 778) y, sobre todo, no saben que son «instrumento del destino» (así es caracterizado en el *Spaccio* Orión-Cristo y su función histórica; vid. p. 803 ss.) que a través de ellos efectúa la sucesión (*vicissitudine*) de las tinieblas tras la luz. Con ello vemos que la doctrina del «horóscopo de las religiones» y de la religión como *lex* sufre en Bruno una modificación importante: no es (como, por ejemplo, en el *De incantationibus* de Pomponazzi) un sucederse de religiones equivalentes y todas igualmente dignas, en función de la determinación astral, sino una sucesión de la religión verdadera (luz) y falsa (tinieblas).

Por otra parte, como señalaba Bruno citando al *Asclepius*, el cristianismo y sus aliados (las *tinieblas*) terminarán por dejar paso de nuevo a la luz, pues la providencia divina en su juego cíclico «dará fin a tal mancha, haciendo retornar el mundo a su antiguo rostro». Y este retorno de la luz, del sol, ha empezado con Copérnico y —como sabemos— llegará a su culminación con el Nolano. Bruno se concibe, por tanto, a sí mismo como el «ministro» de que habla Hermes en el *Asclepius*, como el que «expulsará a la bestia triunfante», es decir, a la religión triunfadora —como dice el *Apocalipsis*— sobre la religión del mundo. Bruno se ve, pues, a sí mismo como el Anticristo, pero positivamente, es decir, asumiendo conscientemente su papel (ya sabemos que ve a Cristo como un embaucador y milagrero, «falso Mercurio y Apolo», que se arroga indebidamente la divinidad).

La reforma nolana expulsará unas *tinieblas* constituidas por la subversión de todo orden correcto: la filosofía vulgar del *aristotelismo* basada en la sensación que ha sustituido la antigua filosofía del entendimiento, el *pedantismo* negador del pensamiento en una reducción puramente gramatical y literaria, el *geocentrismo* negador de la antigua filosofía y culto solares, pero sobre todo la *finitud*, punto central para Bruno, pues de él emanan todos los errores y corrupción del período de tinieblas tanto en filosofía como en religión y modo de vida. Dando la razón a Aristóteles (*De caelo* I, 5, 271 b 5 ss.) pero invirtiendo su valoración, Bruno señala (*Infinito, universo e mondi*, pp. 400 s.) que el problema finito/infinito es central y que de la respuesta al mismo depende el error o la verdad tanto en filosofía natural como en religión:

«Todo lo que [Aristóteles] dice es necesarísimo y no menos merece ser dicho por los demás que por él, pues así como él cree que por la indebida comprensión de este principio los adversarios se han enfrascado en grandes errores, de la misma manera nosotros creemos por el contrario y vemos abiertamente que, por la negación de este principio, él ha pervertido todo el estudio de la naturaleza».

Un universo finito, Bruno lo ve, implica unos lugares naturales y la teoría

aristotélica del movimiento con su sensismo a la vez que la adopción de la apariencia del geocentrismo como dato cosmológico real. Pero, además, siendo el universo efecto de una causa divina, el carácter finito del mismo o bien implica una finitud de su causa divina y por ello la negación misma de Dios o bien una naturaleza miserable de Dios que ha autolimitado así su capacidad creadora (*Infinito* pp. 380 ss.). Ambas posibilidades son absurdas para Bruno, que piensa a partir del *principio de plenitud*, pero su admisión en el cristianismo es para Bruno la muestra de su error y de su vinculación con las tinieblas. Esta errónea concepción de la divinidad manifiesta en el cristianismo encuentra su expresión culminante en el momento contemporáneo, en la Reforma luterana y calvinista (sobre todo en esta última). La Reforma es para Bruno la suprema manifestación del error del cristianismo y la culminación del período de tinieblas: la negación del valor meritorio de las obras y el principio de la predestinación en el calvinismo representan por un lado la negación de Dios al afirmar una divinidad avara, indiferente a la mayoría de la humanidad y a sus acciones; representan por otro lado la autonegación de la Reforma como *religio*, es decir, como *lex*, pues su intolerancia y su sectarismo disuelven el organismo social y su negación de las obras proscribía la operosidad y actividad, haciendo del hombre un simple receptáculo pasivo de la gracia divina. Todo ello es la contradicción de la misma definición y dimensión de religión (vid. *Spaccio*, pp. 622-627, 660-665, 709 ss.). Puede pensar, pues, Bruno que la situación contemporánea no puede durar ya mucho y que los tiempos están maduros para la venida de la *lux*: «esta pestilencia, por ser algo violento y contrario a toda ley y naturaleza, no cabe duda de que ya no podrá durar mucho» (*Spaccio* p. 626).

El cristianismo comete, además, el error de desvincular a Dios del mundo, de hacer a la divinidad trascendente; pero con ello el cristianismo se hace incapaz de reconocer el vínculo y la presencia de Dios en las cosas, reduciendo grotescamente dicha presencia y conexión a la única manifestación de Cristo en las dos especies de la Eucaristía (vid. la burla sarcástica y apenas encubierta de la Eucaristía en *La Cena de las cenizas*, pp. 83-84) y no viendo que la divinidad quiere ser apropiada por el sujeto activo humano por medio de la magia natural que manipula su presencia en la *natura*. De ahí procede también el culto católico a las reliquias,⁹ culto a lo muerto y no a lo vivo, así como el culto a los santos ociosos, poltrones e inútiles al Estado, a la sociedad y a su progreso a través del trabajo y apropiación de la naturaleza.¹⁰

9. Vid. *Spaccio* p. 792 y Mercati, *op. cit.* pp. 179 ss.

10. Vid. *Spaccio* pp. 655, 659 s., 795 y la crítica de Orión-Cristo en pp. 803-807.

El Nolano pretende venir «para causar efectos completamente contrarios», esto es, para llevar a cabo una reforma cosmológica e imponer un nuevo Evangelio (ya hemos visto cómo se anuncia como causante de regeneraciones espirituales por mor de su filosofía natural que restablece la verdadera faz del cosmos frente a las quimeras de «falsos Mercurios y Apolos», esto es, de los profetas que como Orión-Cristo pretenden que «la naturaleza es una puta ramera y que la ley natural es una bellaquería» —*Spaccio* p. 804— reduciendo el mundo a una caverna y apriisionando el ánimo humano en el fondo de la misma). La filosofía nolana, la nueva cosmología y antropología, restablece las cosas en su justo punto tras la confusión de las tinieblas:

«No hay que temer la censura de los espíritus honorables, religiosos en verdad y por naturaleza hombres de bien, amigos de la convivencia civil y de las buenas doctrinas; no se debe temer su censura porque cuando hayan considerado correctamente verán que esta filosofía no tan sólo contiene la verdad, sino que favorece a la religión incluso más que cualquier otra clase de filosofía, por ejemplo aquellas que afirman que el mundo es finito, que el efecto y la eficacia de la divina potencia son finitos» (*Cena* p. 126).

Con la nueva filosofía se restablece también la religión verdadera, la antigua religión del mundo que adoraba a Dios a través de su presencia en las cosas *vivas* (injustamente tachado este punto por el cristianismo de zoolatría) y explotando la divina animación y *sympatheia* del universo en la dirección de una magia socialmente útil.

II

Para Bruno, Copérnico era la «aurora» o el «signo divino» de este retorno de la luz que en él mismo se hacía manifiesta. Pero para ello Bruno asumía lógicamente el heliocentrismo copernicano como descripción de la verdadera disposición de los cielos, rechazando enérgicamente (*Cena*, pp. 87 ss.) la epístola preliminar de Osiander como escrita por «un asno ignorante y presuntuoso», como una falsificación del indudable planteamiento físico de Copérnico, sin la cual dimensión física «el saber computar, medir y geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo de locos ingeniosos» (*Cena* p. 89).

En la Europa de las décadas de 1570 y 1580, sacudida por hechos nuevos en los cielos (como la *nova* de 1572 y el cometa de 1577), expectante ante las grandes conjunciones de 1583 y 1584, temerosa de catástrofes o esperanzada ante la *renovatio* social y religiosa que superara la laceración y el enfrentamiento

religioso y político, Bruno pretende señalar en sus diálogos italianos de 1584 y 1585 el evangelio de la verdadera reforma: demostración de la falsedad de la cosmología secularmente dominante (aristotelismo, geocentrismo, finitud y jerarquía ontológica) y conocimiento de la verdadera estructura del universo: infinitud, movimiento de la Tierra en torno al Sol central, igualdad de la Tierra con respecto a los demás cuerpos celestes. Al mundo ontológicamente jerarquizado de la tradición platónica, aristotélica (y cristiana) opone Bruno una *uniformación ontológica*: el universo es una unidad infinita, unitaria y uniforme, donde los mismos cuatro elementos y los mismos movimientos están presentes por doquier, donde las diferencias son relativas (cfr. *Infinito*, pp. 405 ss.); la causa (el entendimiento) y los principios (alma y materia) del universo no son grados ontológicamente distintos, diferentes hipótesis de lo uno, sino distinciones conceptuales humanas de una realidad unitaria e indistinta infinita, animada e inteligente que es el *vestigium* en que se *explica* lo que en la unidad divina está *implicado*: el artista o agente creador que impone las formas a la materia no es una inteligencia exterior a la materia (como en el *Timeo* platónico; cfr. 50 a ss.), sino «un artífice interno porque forma la materia y la figura desde dentro» (*Causa*, p. 233), es decir, Dios es immanente a la naturaleza a través de la cual se *explica* como su *vestigio*, immanente a la materia animada (materia-alma) que contiene, hace surgir y destruye sucesivamente todas las formas de su seno.

Siendo, por tanto, el universo uno y la sustancia única, constante y permanentemente idéntica a sí misma, los individuos particulares no son sino manifestaciones efímeras y aparentes. Bruno asume el verso ovidiano según el cual «omnia mutantur, nihil interit» (*Causa* p. 246) y niega la realidad de la muerte. Al mismo tiempo, puesto que Dios es inherente a este universo uniforme carece de sentido una moral ascética. Hay en Bruno, por tanto, una reivindicación y una justificación de la moral natural y del amor natural como *vínculo* a través del cual los individuos (ya sean seres animados en sentido usual o seres animados como la tierra y demás astros) se perpetúan y conservan en su ser y la naturaleza en general reproduce sus formas.

Pero hay otro vínculo amoroso: la *filo-sofía*, es decir, el amor por la sabiduría, por la verdad, y consecuentemente por la unidad. En la *Causa* señala Bruno que «todo es uno y conocer esta unidad es el objeto y fin de todas las filosofías y contemplaciones naturales» (p. 308); por eso «han encontrado a su amiga Sofía aquellos filósofos que han encontrado esta unidad» (*ibidem* p. 324).

Este proceso de acceso a la unidad consiste en volver a recorrer (por medio del entendimiento y voluntad espolcados por el amor, el *furor eroico* en expresión bruniana) en sentido inverso el proceso de despliegue de la unidad en la multiplicidad hasta que se consigue la «contracción en una intención simple» (*Causa*

p. 332). Esta pasión amorosa trata de «cazar» la unidad, esto es, persigue asimilar la divinidad (Anfitrite, Diana, Apolo) mediante el proceso activo de conocimiento del vestigio de Dios, de la *natura*. Por tanto, siempre nos encontramos con el principio bruniano de la activa persecución de la divinidad infinita, con el sujeto humano como protagonista (o «agonista») en vez de la pasiva y quieta aceptación de la gracia exterior en la «santa ignorancia» de la tradición judeocristiana (es interesante la distinción entre un furor pasivo y el furor activo en *Eroici furori* pp. 986 ss.).

Dado su objeto esta pasión amorosa resta siempre insatisfecha ante los sucesivos objetos particulares finitos que se ofrecen a la contemplación (*Eroici furori*, p. 1012):

«Ve siempre que todo lo que posee tiene una medida y por ello no puede bastar por sí mismo, porque no es el universo, no es el ente absoluto, sino contraído a ser esta naturaleza, a ser esta especie, esta forma representada al entendimiento y presente en el ánimo. Así pues, avanza siempre de la belleza comprendida y, por ende, dotada de una medida, y consiguientemente bella por participación, hacia lo que es verdaderamente bello y que carece de todo límite y circunscripción».

Ahora bien, dicho fin y objeto es en última instancia inalcanzable y la pasión amorosa por ende insatisfacible e inagotable: no puede calmarse la sed infinita de conocer un objeto infinito. De ahí la manifestación de esta pasión amorosa como *dolor* por causa del objeto siempre inaccesible y huidizo, pero al mismo tiempo como *gozo* y aceptación gustosa del dolor en la persecución incesante (se trata, es obvio, de una fenomenología tomada de la poesía de amor estilnovística y petrarquesca):

«Yo, que porto de amor la alta bandera,
heladas son mis esperanzas y mis deseos ardientes.
A un tiempo tiemblo y me hago hielo, ardo y centelleo,
mudo soy y lleno el cielo de gritos estridentes.

.....
Vivo y muero

.....
Amo a otro y me odio a mí mismo

.....
Siempre está huyendo y yo no dejo de seguirlo;
si lo llamo no responde
y cuanto más lo busco más se esconde»

(*Eroici furori* p. 973)

Como dice Bruno, mientras «la ignorancia es madre de la felicidad y beatitud sensual... el amor heroico [el conocimiento activo del infinito] es un tormento porque no goza del presente, como el amor animal, sino del futuro y del ausente» (*ibidem* p. 975). Por eso es un *vínculo* insoportable para la mayoría de los seres humanos:

«De muchos, pues, que por dichas vías y otras muchas discurren por esta desierta selva, poquísimos son los que llegan a la fuente de Diana. Muchos permanecen contentos con la caza de fieras salvajes y menos ilustres, y la mayor parte no encuentra nada que asir por haber tirado las redes al viento y hallarse con las manos llenas de moscas. Rarísimos, digo, son los Acteones a los que el destino concede poder contemplar a Diana desnuda» (*Eroici furori*, p. 1124).

Este vínculo amoroso es peculiaridad y rasgo distintivo de la personalidad excepcional, del auténtico filósofo, del héroe. De ahí el nombre de «furor eroico» con que Bruno lo designa, indicando el enraizamiento de su concepto del amor en la doctrina platónica del *furor* y del furor amoroso (*eros*) en particular (vid. el *Banquete* platónico con el discurso de Diótima y el importantísimo comentario de Ficino así como toda la literatura derivada a partir de él). Al mismo tiempo Bruno indicaba con dicha expresión el carácter excepcional de la personalidad en que se manifestaba (el héroe). La distinción filósofo/multitud tiene aquí su origen y hemos de decir que en su noción de «furioso» (del héroe incitado por el amor a la captura de la unidad por el conocimiento del vestigio natural) Bruno asumía la doctrina platónico-renacentista del «genio» elaborada por Ficino en su noción de personalidad saturniana y melancólica, de la creadora y activa persecución del conocimiento intelectual de la divinidad y de la unidad de la naturaleza más allá del dolor amoroso, del deseo insatisfecho, de la soledad y del sufrimiento. El «furioso» es plenamente consciente del fracaso de su empresa, pero acepta contento su destino:

«Después que he desplegado mis alas al bello deseo,
cuanto más a mis pies descubro el aire
más las veloces plumas extendiendo al viento,
desprecio al mundo y me encamino al cielo.
El amargo fin del hijo de Dédalo
no me fuerza a descender; al contrario, más arriba subo.
Que caeré muerto a tierra, bien lo sé,
mas ¿qué muerte pareja el morir mío?
La voz del corazón por el aire siento
—¿Dónde me llevas, temerario? Baja,
que excesiva audacia no va sin duelo.

No temas, respondo yo, la alta caída.
 Surca las nubes seguro y muere contento
 si el cielo a tan ilustre muerte nos destina».

(*Er. fur.* p. 999)

El fracaso es la derrota en la apropiación activa de la divinidad. Sólo es posible la creación *activa* (frente a la disposición pasiva e inerte del «asno que lleva los sacramentos», es decir, que *tiene* simplemente la divinidad) de las condiciones para que Acteón (el cazador activo de la divinidad) *se haga divino* y devenga *carga* cuando la divinidad presente de la Naturaleza (Diana) se le manifieste en él mismo revelando así «la excelencia de la propia humanidad» (*Eroici furori* p. 987):

«Tan grande es la altura del objeto mío
 que de sujeto vil devengo un dios» (*ibid.* p. 1001).

Este furor heroico que conlleva un destino tan excepcional, glorioso y doloroso a la vez, es —al igual que el amor puramente sensible y ferino— una exageración unilateral (cfr. la «excesiva audacia» con sus costos de que nos hablaba el soneto anterior) y por ello un *vicio*:

«Este furor heroico es diferente de los otros furores más bajos, pero no como la virtud es diferente del vicio, sino como un vicio que se halla en un sujeto más divino o divinamente es diferente de un vicio que se encuentra en un sujeto más ferino o ferinamente. De manera que la diferencia es según los sujetos y modos diferentes, pero no según la forma de ser vicio» (*Eroici furori* p. 978).

En tanto que «vicio heroico» dicho furor convierte al sujeto en entendimiento desvinculado del cuerpo (con el alma enajenada del cuidado del cuerpo) y contrasta con el equilibrio y la armonía de la personalidad moderada en la que el alma está atenta a ambas solicitudes (del cuerpo y del entendimiento). Es interesantísimo en este sentido el lamento del alma en *Eroici furori* (p. 1019 ss.) donde el alma mediadora reprocha a sus pensamientos lo siguiente:

«¿De dónde os viene este humor perverso y melancólico de romper las ciertas y naturales leyes de la vida verdadera que está en vuestras manos a cambio de una vida incierta que no existe más que en la sombra, más allá de los límites de lo imaginable? ¿Os parece natural que no vivan los seres animal y humanamente, sino divinamente cuando no son sino hombres y animales? Es ley del destino y de la naturaleza que cada cosa actúe según la condición de su ser. ¿Por qué, pues, mientras perseguís el néctar avaro de los dioses, perdéis lo que es propiamente vuestro y se os da en el presente, afligiéndoos acaso bajo la vana espe-

ranza de lo ajeno?... Con estas y otras razones semejantes el alma, asumiendo la defensa de la parte inferior, trata de devolver los pensamientos al cuidado del cuerpo» (*ibid.* pp. 1020 s.).

Bruno, sin embargo, termina reconociendo la imposibilidad de los «héroes» de sustraerse a la llamada del conocimiento de la divinidad y de la filosofía (de su «vicio»); nos ofrece de esta manera una cumplida expresión del carácter ambiguo y contradictorio del «genio», sujeto descompensado y desequilibrado (per-verso), pero cuyo mismo desequilibrio es la base de su actividad creadora y de su esfuerzo por acceder mediante el conocimiento activo al principio universal. Es la locura genial que contrasta con la locura estática del «vaso de elección».

III

Como es sabido, el *De revolutionibus* copernicano implicaba una revolución científica y conceptual debido a la incompatibilidad del heliocentrismo y movimiento de la tierra con la astronomía tradicional, con la física aristotélica y su teoría del movimiento, con la ontología y metafísica subyacentes a ésta última. El copernicanismo sólo podía ser verdadero si el aristotelismo era falso y por tanto la única posibilidad de afirmación del copernicanismo (como descripción real de los cielos, siempre que no fuera considerado una hipótesis ficticia) pasaba por el desarrollo de una nueva física, una nueva teoría del movimiento y una nueva metafísica y ontología que fundamentaran como consecuencia necesaria el movimiento de la Tierra en torno al Sol.

Pues bien, en los tres primeros diálogos italianos de Bruno y en sus poemas latinos (singularmente en el *De inmenso et innumerabilibus*) encontramos la primera fundamentación del copernicanismo en una teoría física y en una nueva metafísica. Sabido es que la fundamentación bruniana fracasó y debió dejar paso a la definitiva fundamentación galileano-cartesiano-newtoniana; tales fracaso y solución definitiva muestran el abismo y la fractura conceptual que separaba al *naturalismo* animista (uniéndolo al aristotelismo) del *mecanicismo*. Y, sin embargo, este alejamiento de Bruno de la línea teórica que terminaría por sustituir al aristotelismo y fundamentar el copernicanismo no quita el que Bruno hiciera aportaciones muy importantes a la revolución científica o que desarrollara su cosmovisión naturalista-animista en unas direcciones que coinciden con planteamientos más pronto o más tarde asumidos o discutidos por la nueva ciencia.

El problema y las dificultades del copernicanismo emanaban (dejando a un lado el ámbito religioso y bíblico) del área de la percepción sensible y de la teoría aristotélica del movimiento junto con la ontología subyacente a dicha noción. Y

en ambos casos la actitud y el nuevo planteamiento bruniano es muy interesante. En el primer ámbito (vinculado con la percepción sensible de la inmovilidad y centralidad de la Tierra, del movimiento de los cielos en torno a ella y de la finitud del cosmos; percepción evidentemente «cargada» de teoría y por ésta condicionada) la actitud bruniana es clara: el sensualismo aristotélico es muestra de su inadecuación a la verdad (de su dimensión moral-religiosa negativa y de su vicio; de su pertenencia a las tinieblas y de su carácter vulgar); la actitud filosófica por la que se accede a la verdad cosmológica (y a la bondad moral) es aquella que confiere la hegemonía y la dirección del proceso de conocimiento al entendimiento, que se sirve de la sensación como subsidio. En virtud de este planteamiento epistemológico (aunque no sólo por él) Bruno afirma que la presunta esfera de las fijas y límite final del cosmos es una ilusión y apariencia causada por el movimiento real de la Tierra y por las peculiaridades ópticas de la visión humana (vid. *Cena* 143 ss.; *Infinito* 429 ss.), que no se pueden asignar límites al universo y que éste es infinito. A la tesis del universo infinito era llevado Bruno además por la aplicación del principio de plenitud (correspondiente efecto infinito de la infinita causa divina) y del principio de razón suficiente y homogeneidad (aplicación a lo otro de las mismas cualidades del espacio que nos rodea). Este universo infinito pasaba a estar poblado de mundos innumerables y vivos, porque los cuerpos celestes no estaban clausurados en esferas ni se hallaban a la misma distancia de la Tierra las llamadas estrellas fijas, sino distribuidas arbitrariamente en el «seno infinito». El quinto elemento o éter es una ficción (*Infinito* pp. 445 ss.) y los cuatro elementos se hallan presentes por doquier y por igual en el universo. Aplicando el principio de homogeneidad Bruno niega la jerarquía cosmológica supralunar/sublunar: los 4 elementos están en todos los cuerpos celestes, en todas partes hay vida y, por tanto, generación y corrupción (hasta en el sol, cuerpo celeste en el que predomina sobre todo el fuego; cfr. p. 443 s.). La Tierra, por tanto, (cuerpo único formado por los 4 elementos) es un cuerpo celeste similar y en nada diferente a los demás planetas (vid. *Cena* pp. 33 s.). Bruno ha eliminado el dualismo cosmológico y efectuado una uniformización ontológica que constituye la destrucción del *kósmos* necesaria para la revolución científica.

Además, una correlación decisiva en la cosmología y filosofía natural aristotélica, la mutua implicación sustancia elemental-lugar, ha desaparecido en Bruno. Por otra parte en el universo infinito no hay lugares naturales (centro-periferia, arriba-abajo), sino arbitrarios y todo espectador tiende a considerarse (por su propia percepción) centro del universo y punto de referencia de los movimientos (*Infinito* 406 ss.). Pero al negar los lugares naturales (los lugares absolutos correspondientes a los diferentes elementos en virtud de su propia *physis* elemental) Bruno estaba de hecho negando y destruyendo la teoría aristotélica del movi-

miento, basada precisamente en la correlación lugares (naturales) elementos-movimiento/reposo, esto es, en el comportamiento de un cuerpo en reposo o en un tipo u otro de movimiento según su propia *physis* o naturaleza y su ubicación o no en el lugar correspondiente a ella.

Con el infinito y la uniformidad ontológica y cosmológica Bruno ha destruido la teoría aristotélica del movimiento y, por tanto, el foco central de objeciones contra el heliocentrismo y el movimiento de la tierra. Pero ahora se encuentra obligado a formular una teoría del movimiento nueva y concretamente una que haga posible y necesario el movimiento de la tierra en torno al Sol.

Bruno llevó a cabo esta tarea en dirección del *naturalismo animista* y como consecuencia de que la uniformación ontológica que había efectuado era de carácter animista frente al mecanicismo o mejor geometricismo de la línea teórica de corte galileano. En efecto, para Bruno el universo es un *animal*, un ser vivo dotado de alma. Haciendo pleno uso de la metáfora fisiológica (a diferencia de la metáfora mecanicista del universo-máquina que se impondrá más tarde) Bruno señala que «este infinito e inmenso es un animal... porque tiene toda el alma en sí y comprende todo lo animado... Siendo el mundo un cuerpo animado hay en él infinita virtud motriz e infinito sujeto de movimiento» (*Infinito* pp. 431 s.). En el *De la causa* decía: «me parece que empobrecen la bondad divina y la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo junto con sus miembros está animado» (p. 238).

Esta animación del mundo es la muestra de la inserción bruniana en la tradición naturalista y platónica; es también la muestra y consecuencia de la convergencia de los grados platónicos del ser (entendimiento, alma, materia) en una única realidad material que contiene en su seno el alma y la inteligencia.

El alma es precisamente, como principio vital, la fuente, el origen y la causa del movimiento. No es necesario, por tanto, buscar motores externos (un Dios trascendente o un *primum mobile*), pues las cosas tienen en sí mismas el principio del movimiento. Vemos, pues, que no estamos muy lejos de Aristóteles y de la *physis* como principio de movimiento, o del platonismo con su caracterización del alma como *autokinetós* o *mobilis in se*, motor del cuerpo *mobilis ab alio*. Bruno y el naturalismo necesitan de un motor y causa permanentes del movimiento y no pueden prescindir de la acción siempre presente del alma:

«Debéis advertir en primer lugar que, siendo ⁴el universo infinito e inmóvil, no es preciso buscar su motor; y en segundo lugar que, al ser infinitos los mundos en él contenidos, como son las tierras, los fuegos y demás clases de cuerpos llamados astros, todos se mueven por el principio interno que es el alma propia, por lo cual es vano andar buscando su motor extrínseco» (*Infinito* p. 389).

«Al igual que el macho se mueve hacia la hembra y la hembra hacia el macho, cada hierba y animal, unos más expresamente y otros menos, se mueven hacia su principio vital, como hacia el sol y otros astros; el imán se mueve hacia el hierro, la paja hacia el ámbar y finalmente todas las cosas van a la busca de su semejante y huyen del contrario. Todo sucede por el suficiente principio interior, por el cual viene a agitarse naturalmente, y no por principio exterior... La tierra, pues, y los otros astros se mueven, según las diferencias locales propias, a partir del principio intrínseco que es su propia alma» (*Cena* p. 109).

Esta tarea y acción motriz del alma se hace con vistas a un objetivo, lo cual nos muestra a Bruno vinculado a una representación teleológica o finalista del movimiento, consecuencia de su animismo. En efecto, el movimiento es una acción iniciada y mantenida por el alma con el fin de conseguir por el procedimiento más apropiado la conservación y renovación de la vida de esos animales movientes:

«El principal principio motriz no es la propia esfera y el propio continente, sino el apetito de conservarse... El principio intrínseco impulsivo no procede de la relación con un lugar determinado, con un cierto punto y esfera propia, sino del impulso natural a buscar dónde mejor y más prontamente ha de mantenerse y conservarse en su ser presente, lo cual —por muy innoble que sea— todas las cosas desean de manera natural» (*Infinito* pp. 483 s.).

Lo mismo ocurre con los cuerpos celestes y con ese cuerpo celeste que es la Tierra. También ellos son animales dotados de alma y principio vital que causa su movimiento para la consecución de su conservación y renovación:

«(Smith) —Dado que en la naturaleza nada se da sin providencia y causa final, quisiera que me dijerais... cuál es la causa del movimiento local de la Tierra. (Teófilo) —La causa de dicho movimiento es la renovación y el renacimiento de este cuerpo» (*Cena* p. 154).

Bruno se encuentra así en una teoría del movimiento de la que emana la posibilidad y necesidad del movimiento natural de la Tierra. ¿Cómo responde ahora a las objeciones particulares contra el movimiento de la Tierra efectuadas por la tradición aristotélico-ptolemaica? A la objeción de que el movimiento diario de la Tierra se percibiría como un movimiento en sentido contrario de la esfera del aire y el consiguiente retroceso constante de las nubes, Bruno responde afirmando la unidad (en un suelo cuerpo quasiesférico moviente) de tierra, agua y aire (vid. *Cena* pp. 112-116).

A la clásica objeción de que si la Tierra girara en torno a su eje la caída de los graves no sería vertical (como en realidad es, según nos informan los sentidos)

sino oblicua, Bruno responde afirmando —como señala Alexander Koyré—¹¹ la noción de «sistema físico» por la cual los graves, al participar del movimiento de la Tierra, efectúan sus movimientos según trayectorias perpendiculares, lo cual no sería el caso en un cuerpo foráneo al sistema físico Tierra, cuya caída sería oblicua. Con ello Bruno independiza claramente el movimiento de un móvil de su naturaleza propia; según Bruno una misma naturaleza tendría movimientos distintos según el sistema físico en que se encuentre, mientras para Aristóteles su movimiento emanaba absolutamente de su naturaleza propia (*Cena* pp. 116-119).

A la objeción, finalmente, de que la Tierra no puede moverse por su pesadez y gravedad, Bruno responde que ningún cuerpo en su lugar es grave o ligero, sino que tales propiedades sólo pertenecen a las partículas con respecto a las masas de sus congéneres y en virtud de ello se produce su reincorporación al cuerpo del que se habían alejado. De esta manera para Bruno (como ya para Copérnico) el movimiento rectilíneo es propio de partículas y el circular de los astros (vid. *Cena* pp. 149-152; *Infinito* pp. 405-409, 447 ss.).

El movimiento anual de la Tierra en torno al Sol, el movimiento diario en torno a su eje (y el movimiento por el cual tierras y mares se alternan en el tiempo) viene a ser por ello el movimiento natural que ese animal vivo que es la Tierra realiza impulsada por su alma propia con el fin de recibir el «vital calor» y la «virtud vital» que el Sol difunde y comunica. De esta manera la Tierra se renueva, se conserva y reproduce su existencia (cfr. *Cena*, pp. 131 s. y 163 ss.).

Ahora bien, para Bruno está perfectamente claro que los movimientos planetarios no son movimientos perfectamente regulares, esto es, no se producen según figuras geométricas perfectas (el círculo) y con velocidad constante (uniformidad). Bruno rechaza en consecuencia el axioma platónico y la misma idea de una regularidad y legalidad matemática de los movimientos celestes:

«Al igual que ningún cuerpo natural se ha verificado absolutamente redondo y en consecuencia carecen todos de centro absoluto, de la misma forma por lo que se refiere a los movimientos que observamos sensible y físicamente en los cuerpos naturales, no hay ninguno que no difiera con mucho del absolutamente circular y regular con respecto a algún centro... Mas nosotros, que miramos no a las sombras fantásticas, sino a las cosas mismas...» (*Cena* p. 104).

Dado que la perfección geométrica se halla ausente de los mismos movimientos celestes, la astronomía matemática es un artificio calculatorio incapaz de llegar a una perfecta reducción geométrica. Incluso el mismo error histórico del geocen-

11. *Estudios galileanos*, Madrid Siglo XXI, p. 159.

trismo ha emanado de la sustitución de las consideraciones geométricas en lugar de las sanas y matizadas consideraciones filosófico-naturales. El reanudar este correcto acercamiento a la realidad natural mediante el heliocentrismo hace de Copérnico una «aurora» y un «signo divino», aunque en él todavía hallamos —limitando su obra— un «discurso más matemático que natural» (*Cena* p. 29). Según ésto, para Bruno, la filosofía natural y la explicación física del movimiento de los cuerpos celestes es independiente y está situada por encima de las descripciones matemáticas; el efectuar una explicación puramente matemática es para Bruno una reducción del problema y un alejamiento de la verdad; lo básico es la filosofía natural «sin la cual saber computar, medir, geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo de locos ingeniosos» (*Cena* p. 89) porque «una cosa es jugar con la geometría y otra distinta verificar con la naturaleza» (*Cena* p. 148) y «donde podemos hablar naturalmente no es necesario recurrir a las fantasías de la matemática» (*Infinito*, p. 442).

El problema estaba precisamente aquí: ¿es posible reducir e identificar la filosofía natural a la matemática? Para toda la tradición pregalileana, incluyendo a Platón, Aristóteles y Bruno, ello no es posible porque la riqueza de lo real rebasa la capacidad de análisis de la matemática. Pero la uniformación geometricista de la naturaleza introducida por Galileo al reducir el mundo a cantidad, número y figura eliminaba la diferencia entre matemática y física, rompiendo al mismo tiempo con todo el pensamiento tradicional:

«La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo), pero no es posible entenderlo si no se aprende antes a entender la lengua en que está escrito. Está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales medios es imposible que el hombre entienda palabra alguna; sin ellos es un dar vueltas en vano por un oscuro laberinto» (*Saggiatore*, cap. 6).

La teorización galileana del movimiento (geometricista) ha prescindido del *alma* como fuente y causa de movimiento. Pero si Bruno no tenía una fuente del movimiento sino el alma una vez negados los lugares naturales, ¿qué causa le quedaba a la reflexión de corte galileano una vez ha prescindido del alma? Ninguna. Pero aquí está la gran distancia frente a todo el pensamiento premecanicista, desde Platón y Aristóteles hasta Bruno: el movimiento como estado no tiene causa al igual que no la tiene el reposo; reposo y movimiento se hallan al mismo nivel ontológico y son estados indiferentes a la materia, relativos e intercambiables en función del punto de referencia asumido. Movimiento y reposo son estados persistentes y las fuerzas o causas no mantienen el movimiento, sino que originan el cambio de velocidad. En consecuencia, en ese mundo galileano en el que

todos los cuerpos geométricos se mueven en el vacío del homogéneo espacio euclídeo el *principio de inercia* (o permanencia de los estados iniciales de reposo y movimiento) constituye el punto de partida de la teorización del movimiento al que no podía llegar el pensamiento clásico: ni Platón, ni Aristóteles, ni Bruno. Este nuevo universo de entidades geométricas que han perdido el alma y las pasiones ya no está unido por el amor, ni por los vínculos de simpatía y antipatía, sino por leyes matemáticas que describen los movimientos y relaciones posibles entre los cuerpos y singularmente por la ley universal de la atracción de masas. En este universo la acción operativa humana ya no puede residir en la magia, sino en la ingeniería matemática, es decir, en una técnica elevada al nivel de tecnología.

Esta refutación de la posición bruniana era de inspiración platonizante (nadie podrá entrar en el templo de la filosofía natural si no sabe geometría), pero la filosofía natural que fundamentaba no sólo rompía con el aristotelismo y el naturalismo bruniano, sino con el platonismo. Lo vemos en que por primera vez se rechaza la tesis del «poco más o menos», de la imposibilidad de determinaciones y medidas precisas, para postular la necesidad y posibilidad de «precisión» en los movimientos sublunares porque su naturaleza matemática es idéntica a la de los movimientos celestes. Como señala Koyré:

«Il importe très peu de savoir si —comme nous le dit Platon, en faisant des mathématiques la science par excellence— les objets de la géométrie possèdent une réalité plus haute que celle des objets du monde sensible; ou si —comme nous l'enseigne Aristote pour qui les mathématiques ne sont qu'une science secondaire et «abstraite»— ils n'ont qu'un être «abstrait» d'objets de la pensée: dans les deux cas entre les mathématiques et la réalité physique il y a un abîme. Il en résulte que vouloir appliquer les mathématiques à l'étude de la nature, c'est commettre une erreur et un contresens. Il n'y a pas dans la nature de cercles».¹²

Platonismo y aristotelismo sólo concedían precisión a los movimientos celestes, por ser de entidades inmateriales, divinas y perfectas; en el mundo sublunar (elemental y material) no podía haber ni dimensiones exactas ni procesos exactos y tratables con el rigor de la matemática. El animismo bruniano rompía el dualismo clásico, pero para postular una uniformación en la que la ausencia de exactitud se extendía a todo el reino del ser y por ello a los cuerpos celestes. Por el contrario, enlazando con el «divino Arquímedes, al que nunca nombro sin admiración», Galileo rebasa todo el pensamiento clásico, incluyendo a Platón, al refutar

12. «Du monde de l'«à-peu-près» à l'univers de la précision», *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, París, Gallimard, 1971, p. 342.

la actitud bruniana: las sombras o el laberinto es el ámbito en que se mueve necesariamente toda teorización del movimiento que no ha efectuado la mutación conceptual y ontológica que haga posible el tratamiento exhaustivo por la matemática, una matemática que ya no es pitagórica, es decir, simbólica y analógica en sentido moral, religioso y místico, como todavía lo es la *mathesis* bruniana del *De monade, numero et figura* sino, sencillamente, matemática.

Apéndice bio-bibliográfico

Nacido en 1548 en Nola (cerca de Nápoles) la biografía de Bruno muestra tres periodos netamente diferenciados. El primero (1548-1576) es el de la juventud y formación: en 1566 ingresa en el convento dominicano de Nápoles, cuando las directrices de la Contrarreforma tridentina se imponen ya por Italia. Su espíritu polémico, su curiosidad intelectual y su religiosidad no convencional le hicieron chocar con el ambiente del convento, se le plantearon problemas de ortodoxia y se le inició un proceso de herejía. Por ello escapó a Roma en 1576, después el hábito y tras un peregrinar por el norte de Italia pasó a Francia y Suiza en 1579.

El segundo período abarca de 1579 a 1591 y comprende el exilio itinerante de Bruno por Suiza, Francia, Inglaterra, de nuevo Francia y Alemania, hasta el retorno a Italia en 1591. Es el período de madurez, durante el cual Bruno recibe el impacto de las nuevas directrices culturales en Europa (especialmente decisiva es la experiencia francesa) y redacta el conjunto de su amplia obra en el breve arco de *nueve* años.

En 1591 vuelve a Italia, invitado por el noble veneciano Juan Mocenigo, pero atraído también por la posibilidad de que la nueva política más liberal anunciada por el triunfo en Francia de Enrique IV de Navarra se extendiera a Italia. Bruno pensaba probablemente acceder también al pontífice y obtener acaso la cátedra vacante de matemáticas en la Universidad de Padua. (De hecho vive en Padua y redacta dos obras: *Praelectiones geometricae* y *Ars reformationum*). Acepta finalmente la llamada de Mocenigo y se instala en Venecia; Mocenigo, defraudado y sospechando que Bruno le oculta los «secretos» de la memoria, le denunció a la Inquisición el 23 de mayo de 1592, acusándolo de opiniones heréticas. Comenzaba así el proceso inquisitorial, primero en Venecia y con perspectivas de solución fácil para Bruno. Sin embargo, la Inquisición romana lo reclamó y de

1593 a 1600 tuvo lugar el complejo proceso romano: a comienzos de 1599 Bruno parece dispuesto a retractarse, pero a finales de año se manifiesta firme en sus tesis y se niega a abjurar. Condenado como hereje y apóstata impenitente y pertinaz fue condenado él y sus escritos a la hoguera. La sentencia se cumplió el 17 de febrero de 1600 en la plaza romana de Campo dei Fiori.

Bruno redactó y publicó su obra por los diferentes países europeos de su exilio. En 1582, en París y durante la primera estancia francesa (1579-1583) publicó una comedia (*Il candelaio*) y obras de lulismo y mnemotecnia que le abrieron el acceso al círculo de Enrique III: *De compendiosa architectura artis Lulii*, *De umbris idearum* y *Cantus Circeus*. En 1583 se traslada a Londres y reside en la embajada francesa. No están claras las razones de esta estancia, pero es muy probable que fuera con una «misión secreta», la de actuar en favor de una alianza franco-inglesa contra España. En Inglaterra tiene lugar su famosa disputa en Oxford: Bruno defiende el copernicanismo en la línea del *De vita coelitus comparanda* de Ficino. En Londres publica nuevas obras mnemotécnicas (*Explicatio triginta sigillorum* y *Sigillus sigillorum*) y en 1584-85 sus importantísimos seis diálogos italianos: *La Cena de le Ceneri*, *De la causa, principio e uno*, *De l'infinito universo e mondi*, *Spaccio de la bestia trionfante*, *Cabala del cavallo pegaseo* y *De gli eroici furori*. Comienza también la redacción de los poemas latinos.

En 1586, de nuevo en París, publica la *Figuratio Aristotelici physici auditus* y los breves diálogos a propósito del compás de Fabrizio Mordente. Bruno ataca públicamente a Aristóteles en un debate celebrado en el Colegio de Cambrai: es el *Acrotismus Camoeracensis* publicado en 1588 en Wittenberg.

La enrarecida atmósfera parisina le obliga a marchar a Alemania. Hasta 1588 reside en Wittenberg, donde profesará en la universidad y publicará dos obras lulianas: *De lampade combinatoria lulliana* y *De progressu et lampade venatoria logicorum*; redacta también otras obras que permanecerán inéditas en vida de Bruno y entre las que destaca el tratado mnemotécnico: *Lampas triginta statuarum*. La hegemonía calvinista en la ciudad le obliga a marchar y se despide de la universidad con la importante *Oratio valedictoria*. En 1588 está en Praga, donde publica *CLX articuli adversus mathematicos*. Se traslada a continuación a Helmsedt, donde lee la *Oratio consolatoria* y se concentra en la terminación de los poemas latinos y en la redacción de una serie de obras mágicas que permanecieron inéditas hasta el siglo XIX: *De magia*; *De magia mathematica*; *Theses de magia*; *De rerum principiis, elementis et causis*; *Medicina lulliana*. En 1591 publica en Francfort los tres grandes poemas latinos: *De inmenso et innumerabilibus*, *De triplici minimo et mensura*, *De monade numero et figura*; publica también su última obra mnemotécnica: *De imaginum, signorum et idearum compositione*. A continuación, viene la vuelta a Italia, la terminación del *De vinculis in genere* (también

inédito), la redacción de los dos opúsculos matemáticos ya mencionados y el final de la carrera en las cárceles de la Inquisición.

La fortuna de Bruno en los siglos XVII y XVIII está determinada por las circunstancias de su muerte: aunque sus opiniones eran relativamente conocidas, apenas se le menciona. A la ausencia de Bruno contribuye la extrema rareza de sus obras, nunca reeditadas. Quienes en un principio se ocupan de él son exculpadores de la Iglesia y/o antinaturalistas (Mersenne llama a Bruno en 1624 «un des plus méchans hommes que la terre porta jamais»). La evaluación de Bruno cambia radicalmente en el siglo XIX por obra del idealismo y romanticismo alemán y del «Risorgimento» italiano. En su obra *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn* (1789) Jacobi reivindica a Spinoza y a Bruno como su predecesor. Como muestra adjunta una traducción-resumen del *De la causa*. Comenzaba así la celebración idealista-romántica de Bruno manifiesta en obras como el *Bruno* de Schelling (1802) y en el interés por la obra bruziana que llevará a las primeras ediciones modernas: Wagner. *Opere* (1830), Gfrörer. *Opera* (1836), Lagarde. *Opere italiane* (1888).

En Italia la atmósfera político-cultural de *Risorgimento* produce un entusiasta culto a Bruno, cuyo renacimiento es identificado con el resurgir del espíritu italiano tras la larga opresión político-clerical. Bruno se ve magnificado (en un cuadro selectivo) como precursor y heraldo de la ciencia moderna, mártir de la opresión religiosa y precursor de las corrientes más fecundas del pensamiento moderno. Esta es la atmósfera que realiza la edición de las *Opera latina* (1879-1891) y comienza los estudios modernos con Spaventa, Tocco, Berti, De Sanctis y otros.

Durante nuestro siglo se ha asistido a un esfuerzo por el riguroso acercamiento historiográfico de Bruno, más allá de las simplificaciones y anacronismos del siglo XIX. La panorámica y las líneas de interpretación se han diferenciado enormemente, pero podemos señalar, por lo que a Italia se refiere, la influencia del acercamiento a Bruno de Gentile (el editor de los *Dialoghi* en 1907-1908) y tras la Segunda Guerra Mundial la profunda incidencia de E. Garin y su planteamiento historiográfico de «integración cultural». Las aportaciones propias y de sus discípulos (Vasoli, Rossi, Zambelli y sobre todo Ingegno) han sido decisivas, al igual que la línea de investigación del Instituto Warburg. Se trata en este caso de la imagen de Bruno trazada por F. A. Yates así como de la incidencia sobre Bruno del programa de estudio de la tradición mágico-astrológica-iconológica desde Grecia al siglo XVII promovido por el Instituto.

Bibliografia

Bibliografías

- Ciliberto, M.: *Lessico di G. Bruno*, 2 vols., Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1979. Muy útil.
- Salvestrini, V.: *Bibliografía di G. B.*, 2.^a ed. a cargo de L. Firpo, Sansoni, Florencia, 1958.
- Tocco, F.: *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane*, Florencia, 1889, reim. Bardi, Roma, 1966. Muy útil.

Biografías

- Aquilecchia, G.: *G. B.*, Enciclopedia italiana, Roma, 1971.
- Firpo, L.: *Il processo di G. B.*, E.S.I., Nápoles, 1949.
- Mercati, A.: *Il sommario del processo di G. B.*, Città del Vaticano, 1942.
- Spampanato, V.: *Vita di G. Bruno con documenti editi ed inediti*, 2 vols., Principato, Mesina, 1921-1923.

Fuentes

- Dialoghi italiani*, a cura di G. Gentile, 3.^a ed. revisada por G. Aquilecchia, Sansoni, Florencia, 1958.
- G. B. Nolani. Opera latine conscripta*, Nápoles-Florencia, 1879, reim. Frommann, Stuttgart, 1962.
- G. B. Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, a cura di G. Aquilecchia, Roma, ed. di st. e let., 1957.
- G. B. Praelectiones geometricae-Ars reformationum*, a cura di G. Aquilecchia, Roma, Ed. di st. e let., 1964.
- G. B. Il Candelaio*, a cura di V. Spampanato, Laterza, Bari, 1923.

Literatura secundaria

- Ingegno, A.: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di G. B.*, La Nuova Italia, Florencia, 1978.
- Michel, P. H.: *La cosmologie de G. B.*, Hermann, París, 1962.
- Papi, F.: *Antropologia e civiltà nel pensiero di G. B.*, La Nuova Italia, Florencia, 1968.
- Védrine, H.: *La conception de la nature chez G. B.*, Vrin, París, 1967.
- Yates, F. A.: *G. B. and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964.

Sobre la tradición luliano-mnemotécnica renacentista y su presencia en Bruno

Rossi, P.: *Clavis universalis*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1960.

Yates, F. A.: *El arte de la memoria*, Taurus, Madrid, 1974.

Sobre la problemática del amor y la melancolía en el Renacimiento

Festugière, A. J.: *La philosophie de l'amour de M. Ficin et son influence sur la littérature française du XVI siècle*, Vrin, París, 1980.

Klibansky, R.; Panofsky, E. y Saxl, F.: *Saturn and Melancholy* (Kraus Reprint, Nendeln, 1978).

Nelson, J. C.: *Renaissance Theory of Love. The Context of G. B.'s «Eroici Furori»*, Columbia Un. Press, Nueva York, 1958.

Sobre la problemática de la magia y la astrología en el Renacimiento

Garin, E.: *El zodiaco de la vida*, Península, Barcelona, 1981.

Thorndyke, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, vols. IV-VI, Columbia Un. Press, Nueva York, 1934.

Walker, D. P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Kraus reprint, Nendeln, 1978.

Sobre la revolución científica y el debate en torno a los cielos en la segunda mitad del siglo XVI

Boas, M.: *The Scientific Renaissance, 1450-1630*, Collins, Londres, 1962.

Ingegno, A.: «Ermetismo e oroscopo delle religioni nello Spaccio bruniano», *Rinascimento* VII, pp. 157-174, 1967.

Koyré, A.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979. *Estudios galileanos*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

Traducciones

Italiano

G. B. *Opere Latine. Il triplice minimo e la misura. La monade, il numero e la figura. L'immenso e innumerevoli*, a cura di G. Monti, U.T.E.T., Turín, 1980.

Il Canto di Circe, a cura di G. de La Porta, Atanor, Roma, 1978.

Ombre delle idee, a cura di G. La Porta, Atanor, Roma, 1978.

Castellano

De la causa, principio y uno, trad. de A. Vasallo, Losada, Buenos Aires, 1941.

Expulsión de la bestia triunfante, Madrid, 1888.

G. Bruno. Mundo, magia y memoria, ed. de I. Gómez de Liaño, Taurus, Madrid, 1973. Antología.

La cena de las cenizas, trad. de E. Schettino, U.N.A.M., México, 1972.

Sobre el infinito universo y de los mundos, trad. de A. Capelletti, Aguilar, Buenos Aires, 1972.